

Kuram / Tarih-Felsefe

Taner Timur

Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi

Yordam Kitap

Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi

Taner Timur

YORDAM KİTAP

Yordam Kitap: 144 • Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi • Taner Timur
Düzeltme: Mustafa Çolak - Filiz Çomuk

Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • Sayfa Düzeni: Gönül Göner • Dizin: Özgür Güler

Yayın Yönetmeni: Hayri Erdoğan

Çatalçeşme Sokağı No: 19 Kat: 3 Cağaloğlu 34110 İstanbul
T: 0212 528 19 10 F: 0212 528 19 09 W: www. yordamkitap. com
E: info@yordamkitap. com

Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Marksizm, İnsan ve Toplum* (2007); *Habermas'ı Okumak* (2008).

Önsöz

Bu çalışmamda tarih-yazıcılığı ile felsefe ve toplum bilimlerinin, tarih boyunca yer yer birbirleriyle buluşan, fakat çoğu zaman da birbirinden kopuk ve bağımsız bir gelişme çizgisi izleyen öykülerini anlatıyorum. Aslında kitabım son üç yılda yoğunlaşan çalışmalarımın ürünü olsa da, arka planda, ilk üniversite yıllarımdan beri süregelen tarih ve felsefe okumalarımın yattığını söylemek isterim.

Bilim ve felsefenin ilk vatanı sayılan Eski Yunan, sorgulamalarımda ilk durağı teşkil etti ve üç bin yıl kadar önce İyonya'da başlayan düşünce destanını, zirve noktaları itibarıyla, Heidegger ve "postmodern" bilgi kuramına kadar izlemeye çalıştım. Yirminci yüzyıl tarih-yazıcılığındaki genel eğilimleri de, sadece bir "bilanço" sunma kaygısıyla değil, aynı zamanda mevcut "perspektifler"i saptama çabasıyla kaleme aldığım sonuç bölümünde tartıştım.

Ele aldığım düşünürleri çoğunlukla ilk kaynaklara dayanarak anlatmaya ve haklarında yapılmış bazı önemli yorumları da ayrıca okuyuculara sunmaya çalıştım. Aristo ve Thucydides'den Heidegger ve çağdaş tarihçilere kadar uzanan bu çalışma bir "düşünceler tarihi" araştırması değildir; fakat önemli düşünürlerin çoğu tarihselliği de sorguladıkları, hatta bazı hallerde somut tarih çalışmaları yaptıkları için böyle bir okumayı da dışlamıyor. Bununla beraber asıl amacım farklıydı. Kitabımda, kapitalizmin giderek bütünleştirdiği bir dünya ile bu dünyayı açıklamaya çalışan bilim dallarındaki parçalanma, özerkleşme ve gettolaşma eğilimleri arasındaki çelişkiyi ortaya koymak istedim. "Uzmanlaşma" baskısı altında gerçekleşen bu "akademik iş bölümü" aslında küreselleşen dünyayı bütünlüğü içinde anlamamızı giderek olanaksız kılıyor.

Elbette ki uzmanlaşmaya karşı değilim ve her alanda bilgilerimizin arttığı bir çağda bunun gerekli ve kaçınılmaz olduğuna da inanıyorum. Ne var ki bir bütünün parçalarını daha yakından ve daha sağlıklı bilgilerle inceleme çabası, bu bütünü gizlemek pahasına olmamalıdır. Oysa bugün varmış olduğumuz nokta maalesef böyle bir tablo sergiliyor.

Ağaçların ormanı gizlediği bu durumun "küreselleşme" sürecinin şeklinden doğduğu kanısındayım. "Küreselleşme" olgusu eko-sistemi

bozarak, eşitsizlikleri, haksızlıkları artırarak ilerliyor ve giderek çirkinleşen bir dünyada bütünü görmeye çalışmak da bu sürecin başını çeken güçlerin engellemesi gereken bir işlem haline geliyor. Üniversitelerin iş çevreleriyle kontrat yarışına girdiği ve "girişimci profesör"lerin ön plana çıktığı bir dünyada belki başka türlüsü de beklenemezdi.

Genel kuram ve "global tarih" arayışlarının küçümsendiği bir çağda yaşıyoruz. Bu eğilimi yerleşik çıkarlara bağlı ideolojik bir akım olarak görüyorum ve bu koşullarda akıntıya kürek çekmeyi de kabul edemiyorum. Buna karşılık tüm deformasyon ve iftiralara rağmen tarihî maddeci kuramın hala tek ve doğru bir genel kuram çerçevesi oluşturduğuna inanıyorum ve çalışmamda Marx ve Engels'in düşüncelerine verdiğim yerin genişliği de bu inancımdan kaynaklanıyor. Genellikle "kehanetleri yanlış çıktı" şeklinde eleştirilen bu düşünürlerin, daha yüz elli yıl önce kapitalizmin öncü karakollarının ilerde Atlantik kıyılarından Büyük Okyanus kıyılarına geçeceğini söyleyerek bugünleri haber verdiğini de bu vesileyle hatırlatmak isterim.

Bunları söylerken elbette ki tarihî maddecilik dışında üretilen bilgilerin geçersiz olduğunu; bunların "burjuva bilimleri" olarak göz ardı edilmesi gerektiğini de düşünmüyorum. Sadece tüm bilgi ve kuramlarımızın, bunların yaratıldığı maddi koşullar içinde ve çıkar çelişkileri bağlamında incelenmesi, katkılarının da bu çerçevede değerlendirilmesi gereğine işaret ediyorum. Kitabımda bunu yapmaya çalıştım ve çalışmama bir bütünlük sağlayan ilke de bu oldu. Batılı modaların daha da yoğun ve yapay biçimlerde yaşandığı; felsefecilerle tarihçi ve toplum bilimciler arasında sıkı bağların bulunmadığı ülkemizde, aslında, bu ihtiyacı hissedenlerin de az olmadığı kanısındayım. Çalışmamda bu ihtiyacı duyanlara seslenmeye çalıştım. Daha çok Türkiye ölçütünde düşünmenin başat olduğu bir ortamda, ekonomi alanında olduğu gibi, bilim, felsefe ve tarih alanlarında da küreselliği vurgulamak ve eleştirel bir şekilde tartışmak umuyorum ki herkes için ufuk açıcı olacaktır.

Taner Timur

İstanbul, 27 Ekim 2011

Giriş

Kâtip, Tarihçi ve Filozof

Tarih ve tarihçiliğe az çok ilgi duyan herkes, yaşamının belli bir aşamasında mutlaka şu soruları sorar: Tarih nedir? Tarihçi kimdir? Tarih nasıl yazılır? Bu sorulara farklı dönemlerde farklı yanıtlar verilmiştir.

Modern çağlarda pozitivist yaklaşım bu sorulara genellikle "tarihî olay"ları ön plana çıkararak yanıt aramıştır. Durkheim, bir toplumu anlamak için nasıl kendine özgü bir nesnelliği olan "toplumsal olgu"lara eğilmişse, pozitivist tarihçi de geçmişi anlamamızı mümkün kılacak "tarihî olgu"ları bulmaya çalışır. Buna karşılık öznelci bir felsefeden hareket eden tarihçiler bu yaklaşımı kabul etmezler. Onlara göre tarih, tarihçilerin yaptığı şeydir ve bu durumda ilk başta incelenmesi gereken şey de "tarih" değil, bizzat "tarihçi"lerdir. Weber'in "ilim"in ne olduğunu anlatmaya "Nasıl ilim adamı olunur?" sorusuyla başlaması gibi, kuşkusuz bu yanıtta da bir gerçek payı vardır. *Annales Okulu*'nun kurucularından Lucien Febvre de "Her tarih zamanının çocuğudur; dahası, tarih yoktur, tarihçiler vardır"[1] dememiş miydi? Ne var ki bu dar çerçeveli, göreselci yanıtla da yetinemeyiz. Geçmişle hesaplaşmak hemen hepimizin aşina olduğu bir zihin alışkanlığı değil midir? Ve tarihi sorgulamak, bir "meslek" alanına hapsedilemeyecek kadar ciddi bir uğraşı sayılamaz mı?

İnsan nesli doğanın evriminin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Sonra da doğayı gözleyerek, doğa devinimlerinin yarattığı korku, büyülenme ve şaşkınlık duyguları içinde düşünerek dini, felsefeyi ve bilimi yarattı. Günümüz insanı ise genellikle geçmişte yaşananlara iki ayrı pencereden bakıyor. Olup bitenleri ya kişisel yaşantısının penceresinden izliyor, ya da bakışlarını ait olduğu toplumsal birime çeviriyor. Aslında bu iki yaklaşım birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Toplumu gözlemeden kendimizi, kendimizi dinlemeden de toplumu anlayamayız. Doğa ise zaten her iki alanın da ayrılmaz bir parçasını teşkil ediyor.

Bireyci felsefeden ve kendine özgü bir psikanalizden hareket eden Sartre, herkesin kendi babasını ömrü boyunca bir kambur gibi sırtında taşıdığını söylüyordu. Varoluşçu filozof Marksizme açıldıktan sonra toplumsal bağları da ihmal etmedi; bireysel kimliği belirleyen sınıf ve grup olguları ile ilgili

analizler yaptı. Bu iki düzeyi birleştiren öğe, Hegel'e göre, "Doğa"nın kendiliğinden ulaşabileceği en yüksek birim olan "aile" kurumu idi.[2] Devletler de tarihte bir çeşit geniş aileler teşkil eden aşiret yapılarının çözülmesiyle ortaya çıkmamışlar mıydı? Ve hemen her dilde "aile reisi" ile "devlet reisi" sözcükleri arasında gözlenen yakınlık bu ortaklığı ifade etmiyor mu?

Aile ve Devlet sözcükleri Engels'i çağrıştırıyor ve ister istemez aile ve devletin yanı sıra özel mülkiyet ve miras haklarını da düşünüyoruz. Tarih fikri zaten büyük ölçüde "miras" fikrini içeriyor ve miras fikri de, en genel anlamıyla, kayıtlara geçen, nesilden nesle devri yazılı kayıtlara dayanan maddi-manevi, olumlu-olumsuz varlıklar toplamını ifade ediyor. Sık sık yapıldığı gibi, tarihin yazının icadıyla başlamış olduğunu söylemek, aslında, kolektif belleğin yaratılmasını ve gelecek nesillere nakledilecek "miras"ın kaydedilmesini mümkün kılacak aracın icadına yapılan bir gönderme değil midir? Bu bağlamda ilk tarihçiler de en eski uygarlıklarda ortaya çıkan kayıt memurları, yani "kâtip"ler oldu.

Tarihçilikle psikanalizi uzlaştırmaya çalışan M. de Certeau tüm disiplinlerin olduğu gibi tarih-yazıcılığının da toplumsal grupların oluşması süreciyle birlikte ortaya çıktığına işaret etmişti.[3] Bu bağlamda tarihî maddeci kurama da bağlılığını ifade ediyor ve "Marx'tan hareket ettim, diyordu, doğa ile insan arasındaki *gerçek* ve *tarihî* bağ ekonomidir; tarih yapmak aslında bir zanaattır."[4] Aynı bağlamda tarihteki ilk "halk"lar da, kutsal değerler temelinde bir kolektif bilince ulaşmış insan toplulukları olmuştu. Bireysel bilincin henüz ortaya çıkmadığı bir evrede, R. Debray'in deyimiyle, "Allah'ın halkları, Allah'ın insanlarını öncelemişti".[5] Bu bakımdan, toplumsal iş bölümünün fizik emekle entelektüel emeği ayırdığı bir aşamada, kayıt memurları, insanlık tarihinin ilk "ideolog"larını ve ilk "tarihçi"lerini oluşturdular.

Artı-Ürün, Kâtip ve Tarihçi

Entelektüel emeğin fizik emekten kopması "kayıt memurları"nı ("kâtip"leri) besleyecek bir artı-ürünün yaratılmasına bağlıydı.[6] Bu ise, eş-zamanlı olarak, artı-ürünün dağıtımını sağlayacak mekanizmaların ve bunları denetleyen bir siyasal otoritenin kurulması sayesinde mümkün olmuştu. Siyasal otoritenin "kâtip"e iki temel işlev dolayısıyla ihtiyacı

vardı. Birincisi hesap işleviydi ve bu bağlamda kâtip prensin muhasebecisi oluyor, onun varlık (servet-patrimoine) kayıtlarını tutuyordu.[7] İkinci işlev ise ideolojik işlevdi ve bu planda da kâtip prensin meşruiyetinin pekişmesine katkıda bulunuyordu. Régis Debray'in işaret ettiği gibi, Sümer'de bulunan en eski çivi yazılı kitabelerde bu iki işlev birlikte ifade ediliyor ve kitabeler bir yandan hayvan ve hububat stoklarının dökümünü yaparken öte yandan da hanedan ailesinin şeceresini çıkarıyordu. Ve böylece de, "kâtip, üstün gücün, *ne istediğini* söyleyebilmesinin iki temel öğesi olan *neye sahip olduğunu* ve *nereden geldiğini* kendisinden öğrendiği kişi oluyordu" (italikler, R. D.).[8]

Eski uygarlıkların entelektüel emekçisi olan "kâtip", tarihçinin olduğu gibi tüm bilgi dallarının da uzak atasıydı. Onu, Gramsci'nin birkaç bin yıl sonra kavramlaştırdığı "organik aydın"ın ilk örneği olarak da düşünebiliriz. Kâtibi, çeşitli iklimlerde, çeşitli adlar altında (sofist, rahip, lejist, hümanist vb.) başka söz ve yazı ustaları izledi. Bugün tarihin derinliklerine büyük ölçüde onların bıraktıkları izler sayesinde eğilebiliyoruz. Ne var ki toplumların gelişmesi ve izlerin birikmesi düz ve türdeş bir çizgide gerçekleşmedi. Ayrıca biliyoruz ki, tarihçilik bağlamında, hep geçmişten, eski çağlardan söz eden düşüncelere itiraz eden, tarihin *geçmişin* değil *bugünün* ya da *geleceğin* sorunu olduğunu savunan düşünürler de çıktı. İlerleyen sayfalarda bunların iddialarını tartışacağız. Ancak şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, ileriye bakabilmek için de mutlaka tarihi sorgulamak, geçmişi öğrenmek, geçmişle hesaplaşmak gerekiyor. Zaten çağdaş tarihçiliğin epistemolojik statüsü, yani "bilimsellik" kıstaslarına uygun olup olmadığı da bu noktada tartışılıyor.

Tarihçinin henüz adı konmamış atası olan kâtip tüm antik uygarlıklarda mevcuttu ve benzer bir işlev üstlenmişti. Ne var ki rasyonel düşüncenin mitlerden kopmamış olduğu bu toplumlarda henüz "bilim" adı altında özgül bir alan işgal eden bir zihnî etkinlik türü ortaya çıkmamıştı.[9] Altı bin yıl önce, Mısır uygarlığında kâtipler, değişen mevsimlerin belirlediği döngüsel bir *zamansallık* kavrayışı içinde, evrenin merkezine oturttukları firavunların şeceresini yazıyor, kayıtlarını tutuyorlardı. Yaptıkları şey, büyük ölçüde benzer biçimlerde, yakın yüzyıllara kadar yinelendi. Bu kâtipleri Fransa kralları ile karşılaştıran çağdaş bir tarihçi, XIV. Louis'nin tarihçisi ile Ramses'in kâtibi arasında büyük benzerlikler olduğunu; farkın, tarihçinin "mitin dışlanamayan şeması içine yaşantıyı da sokma zorunluluğundan"

kaynaklandığını yazmıştır.[10] Oysa Mısır uygarlığında yaşantılar da hiyeroglifle yazılmış kutsal kitabelerle donduruluyordu.[11]

Aslında tarih-yazıcılığının tarihinde, kâtipten tarihçiye geçilirken, çok daha önce ve çok daha radikal bir kırılma olmuştu. Plutarkhos bu kırılma noktasının M.Ö. 6. yüzyılın sonlarında yaşandığını yazmıştır. Yunanlı düşünüre göre o dönemde, “Tarih, bir arabadan iner gibi şiirden inmiş ve yürüyerek, düzyazı sayesinde gerçeği mitlerden ayırmıştı”.[12] Oysa aynı tarihlerde Yunan sitelerinde köklü bir dönüşüm yaşanıyordu ve düzyazıyı şiirden ayıran da bu olmuştur. Bu dönüşüm, felsefenin ve bilimin temelini teşkil eden bağımsız ve rasyonel düşüncenin ortaya çıkmasında ifadesini buluyordu.

Bu iki evrimin eş-zamanlı yaşanması elbette bir rastlantı olmamıştır. Her iki evrimi de doğuran “her türlü tecessüsü besleyecek şekilde dışa açık kültür ocakları teşkil eden Anadolu İyonya’sının toplumsal ve etnik ortamı”, daha somut bir ifadeyle “varlıklı site devletleri” idi.[13] Bu ortam, çeşitli halkları, memleketleri, örf ve âdetleri tanıma aşkıyla tutuşan ölümsüz kahraman Ulysse’i yaratan Homer’in mirasçısıydı.

Tanrıların ve kahramanların hüküm sürdüğü bir toplum yapısında akılcı düşüncenin ortaya çıkması, kuşkusuz mitlerin ve kâhinlerin sonu olmadı. Bunlar Roma İmparatorluğu’nun kuruluşuna ve Roma barışına kadar yüzyıllarca bir arada yaşadılar.[14] Ciceron’un “tarihçiliğin babası” dediği Herodot da bu ortamdan beslendi ve eserlerini bu ortamda yazdı.

Halikarnaslı Herodot, Perikles’in çağdaşıydı ve “tarih” sözcüğünün Yunanca aslının (*Historiai*) ifade ettiği gibi bir “araştırma-anket” niteliği taşıyan eserinde çağdaşı olduğu Med savaşlarını konu edinmişti. Yer yer açık ve sade, yer yer de Homer’e özenen epik bir üslupla kaleme aldığı anlatısına çeşitli seyahatlerinden (Mısır, Suriye, Pers İmparatorluğu, Makedonya vb.) anekdotlar ekliyor ve eserinin ilk paragrafında söylediği gibi “unutulmamaları için Yunanlıların ve Barbarların olağanüstü edimlerini” anlatıyordu. Dikkate değer ki, Herodot, dinden ve mitlerden henüz sıyrılamamış olan anlatısıyla daha sonraki nesiller tarafından “taraf tutmakla” ve şaşırtıcı bir şekilde de Yunanlıları değil, Barbarları kayırmakla suçlanmıştır. Hatta Plutharkos onun “kötü niyetini” ve “barbarlara yakınlığını” ortaya koymak için ayrı bir kitap yazmış, Aristo da onu

“mitolog” olarak nitelemişti. Thucydides ise aynı tarihçiyi okuyucuya yararlı bilgiler vermekten çok, onun zevkini okşamakla ve sık sık da gerçekleri olağanüstü olaylar uğruna feda etmekle suçlamıştı.[15] Antik yazarların küçümsediği Herodot, ancak Rönesans’tan sonra ve giderek artan bir itibara kavuştu.

Herodot’un en önemli halefi, belki de tarihçiliğin gerçek babası Thucydides idi. Ve bu Atinalı aristokratı tarihçilik panteonuna taşıyan da, Peloponez Savaşları’nı anlatan eseri oldu. Nasıl Herodot Atina ve Spartalıların Perslere karşı direnişini hikâye etmişse, Thucydides de bunların bu kez kendi aralarındaki kapışmasını konu edinmişti.

Herodot zamanının dinî esprisi içindeydi; mitlerden yararlanıyor, kâhinlerin söylediklerine gönderme yapıyordu. Ona göre tarih rastlantılarla doluydu ve gelecekte ne olup biteceğini de sadece tanrılar biliyordu. Bizler ise bunları ancak kâhinlerin ağzından ve onlara tebliğ edildiği ölçüde öğrenebilirdik. Yine de Halikarnaslı tarihçi, zaman dışı olan mitlerin sınırlarının farkındaydı ve bunları tarihlendirerek anlatısının içine sokmadı.[16] Thucydides ise çok daha seküler bir anlayış içindeydi. Mitlere eleştirel bir şekilde yaklaşıyor, kâhinlerle alay ediyor, anlattıklarını belgelere dayandırmaya çalışıyordu. Bu yüzden de yaşadığı toplumda hayli marjinal bir yer işgal etti. Oysa Atinalı tarihçi modernizm kokan tarihçilik anlayışını şu satırlarda ifade etmişti:

“Savaşla ilgili olayları ne kişisel görüşüme, ne de ilk rastladığım kişinin söylediklerine dayanarak anlatıyorum; sadece tanık olduğum şeyleri yazıyorum; geri kalanlar içinde de mümkün olduğu kadar doğru olduğunu bildiğim şeyleri kaydediyorum. Bu araştırma kolay değildi; çünkü olaylara katılanlar olanları aynı şekilde anlatmıyorlardı; her şeyi partilerinin çıkarlarına ya da değişik biçimlerde hatırladıklarına göre naklediyorlardı. Anlattıklarımda olağanüstü şeylerin bulunmaması belki de onların pek zevkle dinlenen şeyler olmamasına neden olacak. Geçmiş olayları ve sonuç olarak da geleceğin beşerî olguların kanununa göre mutlaka yineleyeceği benzer olayları doğru kavramak isteyenler tarihimi yararlı bulurlarsa bu bana yeter. Bu eser bir anlık tatmin için hazırlanmış bir süs parçası olmaktan çok, sağlam ve sürekli bir yarar sağlayacak bir eserdir.”[17]

Eski Yunan’da mitlerden ve kâhinlerden Herodot ve Thucydides’e geçilmesi toplumsal yaşantıda önemli bir değişiklik çerçevesinde cereyan etti. Akılcı düşünceyi ve Antik bilim anlayışını doğuran bu süreç aslında “*Site Devleti*”ni (“Polis”i) yaratan süreçti.

Site Devleti (Polis), Rasyonalizm ve Bilim

Antik Yunan tarihi uzmanları şu noktada ittifak halindedir: M. Ö. 8. ve 7. yüzyıllar arasında ortaya çıkan Site devleti (Polis) Eski Yunan tarihinde köklü bir yenilik oluşturdu ve toplumsal hayat açısından “belirleyici” bir olgu teşkil etti. O kadar ki, modern siyasetin kökenlerini araştıran siyaset kuramcısı H. Arendt, “Avrupa’da siyasetten bugün de anlaşılan şeyin” ilk kez bu sitelerde ifadesini bulduğunu ileri sürmüştür. Düşünürün “insanların ortak yaşamının normatif ve örnek teşkil edici örgütlenme biçimi”[18] olarak tanımladığı sitelerin özgün niteliği neydi? Ve bu nitelik nereden kaynaklanıyordu?

Site devletinin (*Polis*’in) özgün niteliği, “söz”ü, yani konuşmayı en etkili iktidar aracı haline getirmesiydi. Söz ve akıl anlamına gelen “logos” ancak bu şekilde siyasal işlev kazanıyor ve “kendinin, kurallarının ve etkinliğinin” bilincine varıyordu.[19] Homer’le başlayan bu “şaşırtıcı ve harikulade” gelişmede sözle eylem birleşiyor ve Yunan trajedisinin de temelini atacak şekilde, büyük sözler söyleyen özgür vatandaşlar bu şekilde büyük eylemler gerçekleştirmiş sayılıyorlardı.[20] Aynı süreçte, dinî ibadetlerdeki terimler ya da kralların “adalet”i ifade ederken kullandığı sözcükler tılsımlarını kaybediyor ve konuşma, iktidar kazanmak için tartışma ve inandırma sanatı haline geliyordu. Yunanlılar bu sanatı kutsallaştırdılar ve bir Tanrıça (*Peitho*) himayesinde toplum hayatına egemen kıldılar.

Yunanlılar alfabeyi Fenikelilerden almış ve onda kendi dillerinin ses özelliklerine uygun değişiklikler yapmışlardı. Söz, eylem statüsüne yükselince, sözün yazılı ifadesi de özel bir ilgi konusu oluyordu. Böylece sözün ve dilin kullanılışı araştırma konusu haline geliyor ve bu da retorik, sofizm gibi konuşma sanatlarına (ya da “bilim”lerine) zemin hazırlıyordu. Aristo’nun gerçeği arama, bulma ve kanıtlama amacına yönelik mantık çalışmaları da aynı ortamın ürünü oldu.

Site’nin ilk özelliği “söz”ü iktidar aracı kılması ise, ikinci özelliği de toplumsal yaşamda bir “kamusal alan” yaratması olmuştur. Burada

“kamusallık” sözcüğünün günümüzde bile karışıklıklara yol açan iki anlamıyla karşılaşıyoruz. Aslında birbirine sıkı sıkıya bağlı bu iki anlamdan ilki, bireylerin özel ilgi ve çıkar alanlarının dışında, ortak, “kamusal” bir “ilgi ve çıkar alanı”nın ortaya çıkmasıydı. İkincisi ise bu alanın despotik yönetimlerin gizli usullerinin aksine, herkese (daha doğrusu “özgür vatandaş”lara) açık ve saydam bir niteliğe bürünmesiydi.[21] Kuşkusuz bu ortak ve saydam çıkar alanı, seçkinlerle sınırlı kalsa da, kendi içinde “demokratik” bir nitelik taşıyordu ve bu niteliğini de kölelerin yarattığı artı-ürüne borçluydu. Site yaşamındaki özgürlükten sadece köle sahipleri yararlanıyor ve bunlar da üretime bağımlı olmayan yaşamlarının sağladığı (ve Yunanlıların *skholè,* Romalıların da *otium* olarak adlandırdıkları) “boş zaman”larını siyasal tartışmalara hasrediyorlardı.[22]

Yunan sitelerinde özgürlük hiçbir şekilde köleler üzerinde hüküm sürmek anlamına gelmiyordu; aksine, evden ve üretimden (“Oïkos”tan) uzaklaşmak, istediği yere gidebilmek, istediğini yapabilmek anlamını taşıyordu. Bu ortamda kutsal gizemlere, mabetlere ve kâhinlere güveni sarsılmış kimi özgür vatandaşlar da hayatlarını tamamen gerçekleri arama ve bulma arzusuna vakfediyorlardı. Özellikle Aristo’nun çabalarının ürünü olan ve Ortaçağ’a da damgasını vuran “bilim dalları” da bu rasyonel araştırma ortamı içinde gelişti.

İlk ve çarpıcı örneklerini Herodot ve Thucydides’de gördüğümüz tarih-yazıcılığı da bu antik bilimler arasında sayılıyor muydu?

Antik, Ortaçağ ve hatta bir ölçüde de çağdaş “bilim”lerin babası sayılan Aristo, bu soruya “hayır!” diye yanıt vermiştir. Aristo’nun, tarihçiliği bilim saymayan ve Ortaçağ’a egemen olduğu gibi günümüzde de çok taraftar bulan görüşü gerçekten ilginçtir ve burada mutlaka anlatılması ve tartışılması gerekir.

Aristo, tarih-yazıcılığı konusundaki düşüncelerini *Poetica* başlıklı eserinde ifade etmiştir. Klasik Yunan kültürünün büyük sentezcisi, konuyu iyi bilenlere hitap eden bu eserinde, aslında, destan ya da trajedi şeklinde iyi bir şiir yazmak için gerekli olan tüm kuralları ortaya koymaya çalışmıştı. Tarihçilikle karşılaşması da bu bağlamda oldu. Aristo *Poetica*’da tarih-yazıcılığını şiir ile karşılaştırıyor ve şiiri, “tarih gibi özeli değil, geneli anlattığı için”, *bilim* sayıyordu. Atinalı düşünürün bu konuda yazdıkları

şunlardır: “Şairin rolü gerçekten olanları değil beklenen şeyleri, zorunluluğa ya da olasılığa uygun şekilde ortaya çıkacak şeyleri söylemektir. Aslında tarihçiyle şair arasındaki fark birinin kendisini düzyazı ötekisinin ise dizelerle ifade etmeleri değildir. Herodot tarihini dizeler haline koysaydık, yine de bu şiir değil, şiir haline sokulmuş tarih olurdu. Fark şuradan ileri geliyor: Tarihçi olanı, şiir bekleneni söylüyor. Bu nedenle de şiir tarihten daha felsefi, daha asil bir şeydir. Şiir daha çok genel olanı, tarih de özel olanı anlatır. Genel olan, şunun ya da bunun, zorunluluğa veya olasılığa uygun olarak yapacağı şu ya da bu şeydir; sonradan şahıslara isimler de verse şiirin yaptığı budur. Özel ise Alkibiades’in yaptıkları ya da başına gelenlerdir.”[23] Atinalı filozofun yüzyıllara damgasını vuracak olan tarihçilik anlayışı budur.

Aristo, tarih-yazıcılığını değil de şiiri *bilim* olarak nitelerken göz önünde bulundurduğu yazın türü daha çok trajedi idi. “Trajedinin dayanağı, deyim yerindeyse ruhu, tarihtir; diyordu Aristo; ikinci olarak da karakterler gelir”.[24] İşte tarihi de içeren bu yazın türünü bilimsel kılan şey de “karakter”lerin genelliği idi. Aristo’ya göre “sonuna kadar götürülmüş asil bir edimin taklidi” olan trajedilerde korku, merhamet, sadakat, intikam gibi genel duygular bazı isimler altında (Antigon, Elektra vb.) bireylerde somutlaşıyorlardı. Buna karşılık filozofun tarihî özgüllük için verdiği Alkibiades örneği de dikkatli bir seçimin ürünü olduğu izlenimini veriyordu. Gerçekten de Perikles’in kuzeni olan bu Atinalı asil, kahramanlıklar, korkular ve ihanetler içinde geçen ve sonunda da bir siyasal cinayetle noktalanan yaşamıyla tam bir özgüllüğü temsil ediyordu.

Aristo’nun bilimsel bulduğu şiir (trajedi) dalının geçmişten çok geleceğe (olasılık temelli beklentilere) dayanması ilginçtir ve düşüncesi bu yönüyle de tarih-yazıcılığını etkilemiştir. Bunun dışında, düşünürün, tarihî sürecin önemli bir öğesini teşkil eden “zamansallık” konusundaki çözümlemeleri de sonraki nesilleri etkileyecektir. Fakat biz bu tartışma konularını şimdilik bir tarafa bırakarak, gözlerimizi Aristo’nun her yönüyle hüküm sürdüğü Ortaçağ uygarlığına ve bu dönemde yaşanan tarih-tarihçi tartışmalarına çevirelim.

Ortaçağ: Skolastik Düşünce, Kronik Yazarı ve Tarihçi

Ortaçağ, genellikle, Eski Yunan'da doğan özgür aklın karanlığa boğulduğu bir dönem olarak küçümsenmiş ve yüzyıllar boyunca büyük bir ilgi konusu olmamıştır. Oysa kimi tarihçilere göre böyle ön yargılı bir yaklaşım, üniversitelerin kurulduğu, ilahiyatçıların özgür felsefeye yol açacak sorunlarla uğraştığı ve Gotik sanatın yeşerdiği bir dönem için büyük bir haksızlık teşkil ediyordu. Ne var ki 19. yüzyılda artan ilginin ve canlanan Ortaçağ araştırmalarının dahi bu ön yargı duvarını tam anlamıyla kıramadığını görüyoruz. Böylece günümüzde de yaygın bir yaklaşım, bu dönemi, dinin ve ilahiyatın egemen olduğu bir değerler sistemi, skolastik bir zihin yapısı olarak sunma eğilimindedir.

Düşünce ve sanat dünyasının ötesinde ve bunları da temellendirecek şekilde, Ortaçağ toplumu, Kilise, senyör ve serf ilişkilerinin biçimlendirdiği bir toplum yapısıydı. Toprakla beraber alınıp satılan serfler hiçbir hakka sahip değildi; buna karşılık egemen zümre asiller ve din adamları olmak üzere iki kola ayrılıyor, şatolarla katedraller iki ayrı yaşam tarzını temsil ediyordu. Asillerin yaşamı "*yüce değerler*" üzerine kurulmuştu ve *anlamaya* değil, *anlatılmaya; sorgulanmaya* değil, *yüceltilmeye* yönelikti. Yaşamlarında onlar için en önemli şey "*onurlu duruş*"tu. Buna karşılık, din adamları, ilahi kökenli ve mutlaka uymak zorunda oldukları dogmalar dünyasında yaşıyorlardı. Öyle ki bu toplum düzeninde siyasal iktidar senyörlerde olsa da, çağa ideolojik damgasını vuran, "bilim"leri tanzim ve tasnif eden Kilise ve din adamları olmuştur. Bu durumda doğal olarak Ortaçağ üniversiteleri de kilise bünyesinde ve ruhban sınıfı tarafından kuruldu.

Ortaçağ'ın ilk üniversitesi 11. yüzyılda Bolonya'da kurulmuştu; fakat sadece hukuk fakültesinden oluşan bu "üniversite"nin bir de ilahiyat fakültesine kavuşması ancak 14. yüzyılın ortalarında mümkün oldu. Bu arada, 13. yüzyıl başlarında kurulan Paris Üniversitesi de ünlü ilahiyatçıları ile Paris'i Ortaçağ kültür hayatının merkezi haline getirmişti.[25] Aynı tarihlerde Avrupa düşüncesini derinden etkileyen Arap felsefesi üstün konumunu kaybediyor, ikinci plana düşüyordu.

Avrupa Ortaçağ'ının ilk dönemine damgasını vuran tarihî olgu 7. yüzyıldan itibaren hızla gelişen ve Endülüs'e kadar yayılan Arap fetihleri olmuştur. Öyle ki H. Pirenne bu fetihlerin "Akdeniz'in bütünlüğüne son vererek Doğu ile Batı'yı kesin bir şekilde birbirinden ayırdığını" ileri

sürmüştür.[26] Böylece batı Akdeniz bir Müslüman gölü haline geliyor ve bu da Karolenj İmparatorluğu'na yol açarak yeni bir dönemi başlatıyordu. Kısaca, Belçikalı tarihçiye göre, İslam fetihleri gerçekleşmeseydi, Frank İmparatorluğu da mevcut olmayacaktı ve Muhammed olmadan da Charlemagne'yı tasavvur etmek olanaksızdı.

Pirenne bu çarpıcı tezi kanıtlamak için bir sürü somut delil toplamış, özellikle Kuzey Avrupa'da altın paranın azalmasının halkları nasıl içe dönük bir tarım yaşantısına sürüklediğini anlatmıştır. Ne var ki, özellikle de Endülüs'ün Ortaçağ düşünce tarihinde yüzyıllar boyunca oynadığı birleştirici rol göz önünde tutularak, Pirenne'in yaptığı katı ayrım hayli tartışma yaratmıştır.[27]

Gerçekten de, Endülüs, yaklaşık beş yüz yıl boyunca Kurtuba, Sevilla ve Granada gibi kültür merkezleriyle tüm Ortaçağ uygarlığının zirvelerini temsil etti ve "ilhamını güçlü bir Antik Yunan varlığından alan tek bir kültür" yarattı.[28] Aslında Bağdat'ta yükselen uygarlığın uzantısı olan Endülüs en iyi kitaplıklara sahipti ve fizik, kimya, astronomi gibi ilimler de orada en üst düzeyde okutuluyordu. Özellikle Arap uygarlığının tıp dalındaki üstünlüğü, bu kültürün 11. yüzyıl sonlarından itibaren Batı ülkelerinde yarattığı büyüleyici etkide önemli bir etken olmuştu. Bunun başlıca nedeni, Batı'da felsefi düşünce ilahiyata bağlı olarak gelişirken, İslam dünyasında felsefenin daha çok tıp ilmine bağlı olarak gelişmiş olmasıydı. Tüm ünlü Arap filozoflarının aynı zamanda ünlü hekimler olması bunun ifadesi idi.

Tarihçiler 12. yüzyıl Avrupa Ortaçağ'ı için sosyoekonomik bir devrim konusunda birleşirler. Kökeni 11. yüzyılda tarım teknolojisindeki yeniliklere ve Saksonya'da bulunan gümüş madenlerine uzanan bu devrim, giderek "statik bir tarım uygarlığından parasal bir şehir uygarlığına" geçişin ilk adımlarını atmıştı.[29] Aynı dönemde zihin yapılarında da köklü bir dönüşümün işaretleri ortaya çıkmaya başladı.

Abelard, İbn Rüşd ve Uyanış

Ortaçağ düşünce hayatındaki bu devrimin en iyi temsilcisi Fransız rahip Pierre Abelard olmuştur. Gerçekten de Abelard, üretim güçlerindeki gelişmenin zihin dünyasındaki yansımalarına ve yerleşik çıkar temsilcilerinin buna tepkilerine güzel bir örnek oluşturuyordu. "Hızla

gelişen para ekonomisinin ürünü olan yeni akılcılığa uygun bir teorik yapı geliştiren ve bilim anlayışında mutlak bir değişim sağlayan" Cluny'li rahip, "sıra dışı kişiliği, bilimsel üretimi, Heloïse'le yaşadığı aşk ve ünlü profesörlerle tartışmaları"[30] sayesinde ün yapmış ve gelenekçilerin gazabına uğramıştı. Daha önce Allah'ın varlığını akılcı yolla kanıtlamaya çalışan Anselme'i izleyen Abelard "kuşku"nun insanı araştırmaya, araştırmanın da "gerçeğe" götürdüğünü söylüyor ve "kuşku"yu övüyordu. Cluny, Kuran'ın Latinceye ilk kez çevrildiği şehirdi ve İslam felsefesine büyük bir ilgi duyan Abelard, Endülüs'e gitmek, düşüncelerini bu kültür merkezinde daha da derinleştirmek istiyordu. O tarihlerde Aristo ve Antik Yunan felsefesi Endülüs'te çok daha iyi biliniyordu. Doğa bilimleri de İslam dünyasında çok daha fazla gelişmişti ve "kendisini ilime vakfeden herkes Arap ülkesine gitmeyi zorunlu buluyordu".[31]

Ortaçağ düşüncesi başından itibaren büyük ölçüde Aristo'nun damgasını taşır. Osmanlı âlimlerinin daha sonraları büyük filozofa verdikleri "*muallim-i evvel*" sıfatı herhalde o dönemde her ülke için geçerli idi. Ne var ki, Flasch'ın dediği gibi, "Ortaçağ'da her yüzyıl başka bir Aristo'yla tanışıyordu"[32] ve bunların da farklı yorumlarıyla o çağa özgü bir çoğulculuk ortaya çıkıyordu. Bununla beraber bu çoğulcu yapı içinde İbn Rüşd özel bir yer tutuyordu. Batılıların da benimseyerek Averroès adını verdikleri Kurtubalı âlim, imanla kuşkucu düşünceyi, "dini gerçek"le "felsefi gerçek"i ayıran felsefesiyle Rönesans'ı da hazırlayan ortama önemli bir katkıda bulunmuştur.[33]

Aristo insan "*ruh*"unu organik yapıya bağlı bir bütün olarak düşünmüş, fakat onun "*zihin*" dediği düşünen ve arzu eden kısmını vücuttan bağımsız olarak tasarlayarak âdeta ilahi niteliklerle donatmıştı. Böylece *ruhun* bir parçası olan *zihin*, yani düşünme ve arzu alanı, Platon'un –kendisinin daha önce eleştirmiş olduğu– "*İde*"leri gibi, sınırsız ve her şeyden bağımsız bir *biçimler mekânı* oluşturuyordu. Böyle sunulan *zihin* yapısı da ikili işleve sahipti. Bir yandan her kalıba giriyor, her şey olabiliyor (*intellect-possible*/mümkün zihin), öte yandan da kalıbına girdiği her şeyi anlaşılır kılıyordu (*intellect-agent*/yapıcı zihin). Aristo'ya göre *yapıcı zihin* ışık gibi hareket ediyor ve "nasıl güneş gözlerin algılayabilmesi için renkleri aydınlatıyorsa, o da duyusal imgelerimizdeki (*biçim/ide* şeklindeki) evrensel yapıları –*mümkün zihnin* kavrayabilmesi için– aydınlatıyordu."[34]

Aristo’nun “bilim” anlayışının temelinde yatan ve daha sonra yüzyıllarca tartışılacak olan bu ön-kabule göre insanın bilgilenme olgusu evrensel, zaman dışı ve eşyanın özüne uygun bir olguydu.

İbn Rüşd Aristo’nun bu saptamalarını paylaşmış, fakat bu mantık zincirindeki tutarsızlığı da gözden kaçırmamıştır. Çıkmaz şuradaydı: Eğer her iki (“mümkün” ve “yapıcı”) zihin yapısı da tüm zamanlı (ezelî ve ebedî), evrensel ve vücuttan bağımsız ise bunların her insan için aynı olması gerekirdi ve bu durumda da herkes aynı şeyleri bilmeli, aynı şeyleri anımsamalıydı. Oysa pratik hayatta sık sık görüldüğü gibi durum böyle değildi ve bir insanın bildiğini bir başkası bilmiyor; birinin anımsadığını da çoğu kez bir başkası anımsamıyordu. Bu durumda bilgi edinmeyi her bireye özgü ayrı bir süreç olarak ele almak ve incelemek gerekmez miydi?

Bu tutarsızlık nasıl çözülecekti?

İbn Rüşd bu tutarsızlığı çözmek için Aristo’daki başka bir fikre, imge dünyamızın “şema”ları (veya “form”ları) fikrine başvurmuştur. Atinalı filozof, imge dünyamızın şemaları olmaksızın hiçbir şeyi entelektüel planda tanıyamayız, demişti. Bu fikir bilgi edinme olgusunu, bireysel ve zamansal bir süreç olarak ele almamızı mümkün kılıyordu. Bu durumda, İbn Rüşd, Aristo’nun evrensellik ilkesini yadsımadan, bireysellik kavramını da devreye sokabilir, bilgilenmeyi evrensel ve zaman dışı zihin yapılarıyla bireysel ve zamansal imge yapıları arasındaki karşılıklı bir *etkileşim süreci* olarak ele alabilirdi. Bu karşılıklı etkileşim doğal organizmaların varlığı ve zaman-mekân bağlantılı imgelerin üretilmesi ön-kabulüne dayandığı için bireysel bir süreç teşkil ediyordu. Bireyler bu süreçte ilahi ve evrensel ışıktan (“Nur”dan) kopmuyorlar, fakat bunu kişisel imgelerinin renkli akislerinde seyrettikleri için parçalı, birbirinden kopuk, bireysel bir ışık dünyasında yaşıyorlardı. Oysa açıklamanın tam da bu noktasında Kurtubalı filozofu din ve ilahiyatla karşı karşıya getiren yeni bir sorun ortaya çıkıyordu.

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü gerek Müslüman gerekse Hristiyan ilahiyatının ortak dogmasıydı. Ruhu somut bir vücuda bağlamak suretiyle bireyselleştirmek, onu ölümcül bir statüye yerleştirmek demekti ki, böyle bir şey dinî otoritelerin kabul edebileceği bir şey değildi. Aslında Aristo da doğal ve antropolojik bir temelden hareket etmişti; fakat filozof, âdeta Platonist biçimde, ruhun bir parçası olan “yapıcı zihin”i zaman ve mekân

dışı, yani ölümsüz statüde tasarlayarak bir uzlaşma zemini yaratmıştı. Oysa İbn Rüşd bireyleşme yolunda yeni adımlar atınca tüm itibarını kaybetti ve Kurtuba'da yaşayamaz hale geldi. Ve sonunda İbn Rüşd'ün şahsında İslam felsefesiyle Hristiyan felsefesinin buluşması medrese tarafından olduğu gibi üniversite tarafından da reddedildi. Yine de modern bilime ve çağdaş düşünceye giden kapılar aralanmıştı.

Bireyi gerçeğin kaynağı olarak kabul etmek gerçeğin sonsuz çeşitliliğine yol açıyordu ki, bu, kaynağını yine Aristo'da bulan bilim anlayışına aykırıydı. Bilimde sonsuz bireysel çeşitliliğe yer yoktu. Böylece, izleyen dönemde, Aristo'nun varlıkları belli sayıda *türler* ve *cinsler* şeklinde sınıflayan bilim anlayışı egemen oldu. Bu bilim tablosunda bireysel özgüllüklere, Alkibiades'la uğraşan tarih-yazıcılığına yer yoktu. Tarihçilerin bilimsel bir statü iddia edebilmeleri için yeni toplumsal devrimler, yeni düşünce atılımları gerekecekti.

Ortaçağ'da da tarih-yazıcılığı "bilimsel" bir uğraşı sayılmıyordu; yine de tarihçiler vardı ve belli şekillerde tarih yazılıyordu.

Ortaçağ, Din ve Tarih-Yazıcılığı

Ortaçağ'da tarih-yazıcılığı, Aristo'nun izinde, bilimsel bir uğraşı alanı olarak görülmüyordu. Batılı üniversitelerde okutulmadığı gibi Doğulu medreselerde de tarih "asli ilimler" arasında sayılmıyor, ayrı bir ders konusu olmuyordu.[35] Bu yüzden de tarihçiliğe, ne Avrupa'da ne de İslam dünyasında, uzun süre insanların bağımsız olarak hayatlarını kazanabilecekleri bir meslek gözüyle bakılmadı.

Arap-İslam uygarlığının yükseliş çağında, tarihçiliğin yerini başlangıçta "ilm-i ahbar" adı altında yapılan çalışmalar tutmuştur. Bu bilim dalı zamanla Peygamber'in söz ve fiillerini araştıran bir alan (İlm-i Hadis) haline gelmiştir.[36] "Ahbar"a ek olarak, "tarih" sözcüğü, geleneğin naklettiğine göre, İslam dünyasına Hicret'in yirmi ikinci yılında girmiş ve 9. yüzyıldan sonra da teknik terim olarak yerleşmişti. Tarihçilik, asli bilimler arasında sayılmasa da, 10. yüzyıldan itibaren ayrı bir disiplin olmaya başlayacak, Fahreddin Razi'nin ansiklopedisine girecek ve İbn Haldun'dan sonra da –en iyi temsilcisini Al Makrizi'de bulan– ayrı bir meslek haline gelecektir. "Müslüman ülkelerde, diyor Rosenthal, tarih-yazıcılığı ancak modern çağlarda bağımsız bir disiplin olarak kabul edildi.

Eski Yunan'dan nakilciliğin yapıldığı dönemde Müslümanlar çeşitli bilgi dallarının sistemli bir tasnifiyle ilk kez karşılaştılar. O zaman gördüler ki, tarih-yazıcılığı yerleşik bilimler tablosunda yer almıyordu. Aynı şey Batı Ortaçağ'ında da belirleyici olmuştu."[37]

Avrupa Ortaçağ'ında tarihçilik, 6. yüzyılda Grégoire de Tours'un *Frankların Tarihi* ve 7. yüzyılda Paul Diacre'ın *Lombardların Tarihi* başlıklı kroniklerinde görüldüğü gibi, Germen göçlerine kadar uzanıyor, fetihçi kavimleri anlatıyordu. Bu anlatılarda "yeni bir tarihsel alan" yaratılmıştı ve bu alanda "ilahi niyetleri keşfetme çabası, beşerî motifleri araştırma çabasının önüne geçiyordu". Ve böylece geçmişte yaşanan "tarihî olgular" da "dokunulmaz olgular" niteliğini kaybederek dinî akideleri kanıtlamaya yönelik "delil olgular" haline geliyorlardı.[38] Ortaçağ'da din nasıl felsefeyi komutası altına aldıysa, aynı şekilde tarihi de dogmalarının aracı haline getirmişti.

Egemenlik kavgası dışında, Ortaçağ'da, dinle felsefe başka bir şekilde daha karşılaştılar. Bu kez felsefenin çürütülmesi ve din alanından kovulması söz konusuydu. Egemen inanca göre kuşkuya dayanan tartışmalardan kurtulan din böylece daha özgür olacaktı. Filozofların "tahafut"unu (tutarsızlıklarını) ortaya koyarken Gazali'nin yapmak istediği tam da buydu. Allah'ın varlığının, ruhun ölümsüzlüğünün, evrenin tanınmasının akılcı delillerle kanıtlanamayacağını göstererek, Gazali, dinle felsefenin yerini ayırıyordu.[39]

Gazali sufiliğe açılan çabalarında, Aristo'yu izleyerek, "zaman" algısını da öznel (sübjektif) bir algı olarak değerlendirmiş ve böylece Kant'a giden yolda ilk adımları atmıştı. Filozoflar "zaman"ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın "zaman"ı yaratmadan önce de var olduğunu ileri sürüyorlardı; oysa Gazali'ye göre, mekânın ötesinde başka bir mekân olamayacağı gibi, zamanın ötesinde de başka bir zaman olamazdı. Eğer insanlar böyle durumlar algılıyorsa, bu, bir imgelem yanılsamasından başka bir şey değildi. Flasch'ın işaret ettiği gibi, aynı yolu Gazali'den önce "Saint Augustin de *İtiraflar*'ında (11. Kitap) denemiş, fakat soruya kesin bir yanıt verememişti; oysa Gazali, soruya, sonuçlarını büyük olasılıkla kendisinin de göremediği bir yanıt getiriyordu: Zaman insan işiydi".[40] Kısaca "zaman" sadece gözlemcinin ruhunda mevcut, öznel bir kalıptı. Böyle bir "zaman" kavramının tarih-yazıcılığı açısından son derece önemli olduğu,

gelecekte –Kant vesilesiyle göreceğimiz gibi– tarihçiliğin bir toplumsal bilim olma çabalarında engel teşkil edeceği açıktı.

Aristo “zaman”ın öznelliğine işaret etmişti, fakat doğada mevcut, “önce”si ve “sonra”sı ile bir harekete dayanan ve ölçülebilen “zaman” olgusunu da unutmamıştı. Antik çağda egemen olduğu gibi, Ortaçağ’da da yaygın olan “döngüsel zaman” anlayışı buna dayanıyordu. Hanedanların ve hanların saltanatı şeklindeki antik kronikler bu dönemde de yer yer varlıklarını sürdürdüler. Ne var ki, Hristiyanlık, Ortaçağ’a giderek damgasını vuracak olan farklı bir “zamansallık” anlayışı daha getirmişti. Buna göre tarihsel zaman ne gök cisimlerinin hareketiyle ya da hassas saatlerimizle ölçebileceğimiz *fizik* zamandı ve ne de her “ruh”a göre değişen *öznel* zamandı. Ortaçağ tarihsel zamanı akış öyküsünü Tevrat ve İncil’de bulan ilahi bir zamandı.

Tevrat bir “yaratılış kuramı” getirmiş, fakat kutsal değerlerini bir aşiret dini mensuplarıyla sınırlamıştı. Hristiyanlık ise Museviliğin soyut Allah anlayışını somutlaştırıp, evrenselleştiriyor ve İsa’nın doğumu ile de yeni zamanları başlatıyordu. Oysa “Ne Helenizm, hatta ne de Latin dünyası tüm zamanları ve tüm mekânları bir bütün halinde birleştiren evrensel bir zaman fikrine sahip olmuştu. Yahudi geleneği ile temas halindeki Hristiyanlaşmış Roma dünyası insan cinsinin birbirlerine bağlı, evrensel bir tarihi olduğunu keşfetti: Tarihin modern anlamının ortaya çıkışına tanık olduğumuz köken, çağımızın 3. yüzyılında yer alıyor”.[41] Ve *Ahd-i Atik*’ten *Ahd-i Cedid*’e, oradan da *Kuran*’a geçişle de bu kutsal tarihin yeryüzünde nasıl devam ettiği anlatılıyordu.

Ana hatları ile Hristiyan öğretide evrensel tarih *Yaratılış* ile başlıyor, Allah’ın “Tecessüm”ü ve yeryüzüne inmesi ile de yeni bir döneme geçiliyordu. İsa çarmıha gerildikten ve göğe çıktıktan sonra insanlığı kurtarmak için tekrar dünyaya dönecek (*Parousie*) ve günahkârları *Mahkemeyi Kübra*’da yargılayacaktı. Hristiyan inanç İsa’nın hayatıyla ilgili tüm anlatılanların tamamen gerçek olgular olduğuna inanılmasını talep ediyor, İncil’ler de bu tarihi anlatıyordu. Bu anlatıya göre “bir bütün halinde insanlık tarihi, bir yön, bir amaç ve bir anlam taşıyordu” ve bu niteliğiyle de Hristiyanlık, “Voltaire, Condorcet, Herder ve Hegel’den beri tarih felsefesi denilen şeyin kökeninde bulunuyordu”.[42]

Musevilik gibi “tecessüm” inancını reddeden Müslümanlık da evrensel tarihi “Yaratılış” kuramı ile başlatacak ve *Mahkemeyi Kübra* fikrini benimseyecektir. 11. yüzyılın sosyoekonomik atılımları içinde yaygınlaşan Hristiyan tarih anlayışı, daha sonra da keşifler, kolonyalizm ve emperyalizm süreçleri içinde, sembolik tarihleri ve ritüeli ile küreselleşecektir.

Ortaçağ Tarihçileri ve Tarih Türleri

Ortaçağ’da tarih disiplini bizzat o dönemin bilim anlayışına göre dahi “bilimsel” sayılmıyordu; Aristo’nun görüşü yüzyıllar süren bu döneme de damgasını vurmuştu. Ne var ki çeşitli “entelektüel”ler, çeşitli biçimlerde tarihi anlatılar yazmaktan da geri durmuyorlardı. Bu alandaki ürünlere somut olarak eğilirsek yazarlarının bu anlatıları “kronik”, “yıllık” (*annales*) ya da “tarih” olarak adlandırdıklarını görüyoruz. Bu başlıklar altında kaleme alınan eserler nelerdi? Ve aralarında ne gibi farklar vardı? Ortaçağ felsefesi ve tarih-yazıcılığı ile ilgilenen hemen her düşünür bu soruya yanıt aramıştır.[43]

Littré, ünlü sözlüğünde, bu farkı şurada görmüştü: Ona göre, “tarih” yazarı ele aldığı olguları nedenleri ve sonuçları ile açıklarken, “yıllık” ve “kronik” yazarları önemli gördükleri olayları tarih sırasına göre nakletmekle yetinmişlerdi. Bunun gibi, bazı çağdaş tarihçiler de “yıllık” ve “kronik”leri aynı kategori içinde değerlendirmiş, fakat bazen kronik yazarlarının da tarihçiler gibi olayların nedenlerini aradığını ve bu bağlamda değerlendirmeler yaptığını ileri sürmüştür. Örneğin İkinci Haçlı Seferi’ni anlatan Guibert de Nogent, kroniğine, “önce böyle bir seferi acil kılan olgu ve motifleri sergilemeyi zorunlu buldum” diye başlıyor, Guillaume de Tyre de Haçlı Seferleri’nin başarılarını (daha sonra da yenilgilerini) açıklayan nedenleri sorguluyordu. Bununla beraber bu sorgulamaların da “İlahi neden”e dayanan sınırları vardı. Örneğin G. de Tyre, “İlk neden bizi her şeyin yaratıcısı olan Allah’a götürüyor” derken bu sınırların da altını çizmiş oluyordu.[44] Kuşkusuz dinin egemen olduğu, felsefenin de ilahiyatın aracı sayıldığı bir çağda bu normaldi. Bu yüzden bazı tarihçiler, Ortaçağ tarih-yazıcılığını özgül bir “zihin yapısı” ya da “zihin yapıları” çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır.

W. Brandt, Ortaçağ zihniyetini aristokratlara ve din adamlarına (“klerk”lere) özgü iki ayrı “zihin kalıbı” şeklinde incelemiştir. Bunlardan

birincisini teşkil eden *aristokratik yaşam tarzı,* değerler üzerine kurulmuştu ve sorgulamayı değil, onurlu duruşları ve kahramanlıkları öven anlatılara konu oluyordu. Bu anlatıda "nedensellik" sorunsalına yer yoktu. Aynı şekilde "klerk"lerin temsil ettiği Ortaçağ zihniyeti de olayları neden ve sonuçları ile bir süreç içinde anlamaya çalışan bir zihniyet değildi. Doğada her nesne, birbirinden farklıydı ve bunlar arasında tam bir kopukluk vardı. Her vücut, erdemleri ve kusurları ile kendine özgü bir birimdi ve bu durumda insan kişiliği de birbirine eklenmiş bir nitelikler yumağı olmaktan öte bir anlam taşımıyordu. Bireysellik tanımayan bu zihniyet tek nedensellik olarak *ilahi nedenselliği* tanıyordu.

W. Brandt'ın analizi öğreticiydi; ne var ki, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Ortaçağ kronik yazarları içinde tarihî olayları nedensellik bağları içinde anlatmaya çalışanlar da olmuştu. Zaten Brandt da tezini mutlak biçimde koymamış, yaratıcı esprilerin yeniliklerine tarih alanında da kapıyı açık tutmuştu. "Olağanüstü zekâ ve hayatiyet sahibi insanlar, diyordu Amerikalı tarihçi, her zaman yeni şeyler düşünebilirler. Ortaçağ'da olduğu gibi iki entelektüel dünya yan yana bulunursa, insanlar yeni şekillerde düşünmeyi öğrenir; çünkü bu dünyalardan her biri, yetenekli insanlar için öbürünün eleştiri alanını teşkil eder".[45]

Ortaçağ'ın iki dünyası arasındaki gerilimin düşünce hayatı açısından doğurgan niteliği başka düşünürler tarafından da vurgulanmıştır. Örneğin Benedotte Crocé'ye göre, Hristiyanlık, kökeni Zerdüştçü İranlılara kadar uzanan *Civitas Diaboli*'nin karşısında manevi bir dünya, bir *Civitas Dei* yaratmıştı ve bu ikilem de belli bir dogmatizmi, "insan zihninin birçok etkinlikte özelleşebileceği, birçok biçimde somutlaşabileceği gerçeğini bir türlü anlayamamak" şeklindeki dogmatizmi doğurmuştu. Ne var ki *Civitas Dei*'nin "aşkın" niteliği dünyevi şeylerin "yabancı" ve "ilahi düzene asi" nesneler sayılmasına yol açarak düşüncede Antikite'ye nispetle bir ilerleme de sağlamıştı. "En diri gençliğinde, diyor Crocé, Hristiyanlık, kutsal tarihin yanı sıra, siyasal, askeri ve ekonomik çıkarların zorladığı din dışı (dünyevi) bir tarihi de kabullenmek zorunda kaldı".[46]

Ortaçağ tarih-yazıcılığını "zihin yapıları" açısından inceleyen başka bir tarihçi de Georges Duby olmuştur. Fransız tarihçi, Georges Dumézil'in Hint-Avrupalı eski kavimler için geliştirdiği şemayı izleyerek, Ortaçağ'da üç zümreye tekabül eden üç ayrı zihin yapısı olduğunu ileri sürmüştü.[47]

Bunlar savaşçı zümreye, din adamları zümresine ve üreticiler zümresine özgü zihin yapıları idi. Aslında Duby bu yapıları ekonomik alt-yapıdan bağımsız düşünmüyordu. Tarihçiye göre bu şema, “1000 tarihi civarında” entelektüeller tarafından ilk kez tasarlandığı zaman “üretim ilişkilerine tamamen uygundu; fakat daha sonra böyle bir toplumu algılama biçimi katı bir çerçeve oluşturmuş ve bir ölçüde toplumsal ilişkilerin gelişmesini frenlemişti.”[48]

Görüldüğü gibi ileri sürülen zihin yapıları içinde “halk zihniyeti” diye özgül bir yapıya rastlamıyoruz. Duby, tarihî anlatılarda halkı ancak aristokratların gözleriyle tanıdığımızı söylüyor. Yazara göre yukarı sınıfların kültür modelleri bir “direnilemeyen hareket” yaratıyor ve bu da halkı etkiliyor ve halk kültürünü zenginleştiriyordu.[49] Görüldüğü gibi, Marx’ın “egemen sınıfların ideolojisi tüm topluma egemen olur” şeklindeki tezi, bu anlatıda yabancılaştırıcı değil, “zenginleştirici” bir süreç şeklinde karşımıza çıkıyor.[50]

Ortaçağ’da tarih-yazıcılığının bilim sayılmaması, hatta makbul bir meslek olarak dahi görülmemesi, o dönemde tarihçilerin daha çok yeteneksiz insanlar arasından çıkmış olabileceği düşüncesine de yol açmıştır. Bu herhalde doğru değildi; bununla beraber meslekten beklenenler, ne kadar yetenekli olursa olsunlar, tarihçileri belli bir konformizme zorlamaktan da geri durmuyordu. 12. yüzyılın önemli “yıllık”çılarından Orderic Vital’in şu sözleri, bu açıdan anlamlı görünüyor: “Her şeyin, sayesinde vuku bulduğu ilahi iradeyi aydınlatamam. Olayların gizli nedenlerini açıklamak istemiyorum; çünkü meslektaşlarımın (Lonca’nın) isteği üzerine, yıldan yıla tüm olayları anlattığım basit bir tarih yazıyorum”.[51] Kendi istediklerini değil, kendisinden istenenleri yazan Vital, öyle görünüyor ki Ortaçağ korporatist zihniyetini layıkıyla temsil ediyordu.

Yukarıdaki genel açıklamalar Ortaçağ tarih-yazıcılığının kendine özgü çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir sanıyorum. Serflerin nesnel dünyanın bir parçasını teşkil ettiği bir üretim tarzı aşamasında, asillerle din adamlarından oluşan egemen sınıflar, ideolojik üretimin de altyapısını teşkil ediyor ve kültür tekelini ellerinde bulunduruyorlardı. Özellikle 11 ve 12. yüzyıllardan itibaren yaşanan sosyoekonomik dönüşüm ortamında, bazı tarihçiler bu çoğulculuğu çok daha zengin bir çerçeve içinde sunmuşlardır. Örneğin İngiliz tarihçi Ranulf Higden, “pozitivist” bir yaklaşımla, yedi

farklı kişilik tipi sayıyor ve tarihi bunların yaptıklarını ileri sürüyordu. Eylemleri tarihsel değer taşıyan bu kişilikler şunlardı: Krallık yöneten prensler, savaşan şövalyeler, adalet dağıtan hâkimler, kiliselerde ayinleri yürüten rahipler, kamusal işleri düzenleyen siyasetçiler, ev (malikâne) yöneten efendiler ve manastırlarda ruhları kurtarmaya çalışan papazlar. Buna karşılık Ortaçağ tarihçilerine günümüzden bakan B. Guenée, bu tarihçilerin yer aldıkları mekânları göz önünde bulundurarak bir tarih sosyolojisi yapmış ve üç türlü tarih-yazıcılığı saptamıştır. Bunlar, 1) kitap ve el-yazmalarının korunduğu manastırlarda yaşayan, metinler üzerinde çalışan ve içinde bulundukları manevi sığınağın (bazen de, bunu aşarak, erken "ulusal" davaların) savunucusu olan papaz tarihçiler; 2) saray, şato ya da kiliselerde bulunan ve daha çok bağlı oldukları prens ya da azizlerin övgüsünü yapan rahip tarihçiler ve 3) yakın Ortaçağ'da belli bir gelişme göstermiş olan bürokratik yapılarda yer alan ve orijinal belgelere dayanarak "resmî nutuklardakine benzer belagat parçalarıyla bezenmiş, anlaşma ya da diplomatik belgeler biçiminde eserler veren büro tarihçileri" idiler.[52] Guenée'ye göre bunlardan modern tarih-yazıcılığının doğuşunu hazırlayanlar saray tarihçileri değil, manastırlarda ve bürolarda belgeler üzerinde çalışan tarihçiler olmuştur.

Kuşkusuz Ortaçağ'da belgeler azdı; olduğu kadarıyla arşivler tasnif edilmemişti ve kitaplıklarda da çok az tarih kitabı bulunuyordu. Durum 13. yüzyıldan itibaren hızla değişmeye başlayacak ve 15. yüzyılda matbaanın keşfi entelektüel hayatı zenginleştirerek bu süreci daha da hızlandıracaktır. Rönesans düşünce ve sanat hayatında olduğu gibi –ve bunlarla bağlantılı olarak– tarih-yazıcılığında da köklü bir değişikliğe yol açacaktır. Ancak Rönesans'ın tarih anlayışını sorgulamaya başlamadan, İbn Rüşd gibi Hristiyan Batı ile Müslüman Doğu arasında bir köprü teşkil eden ve ilk kez tarihî süreci sosyolojik yöntemle inceleyen yaklaşımıyla modern tarihçiliğin kurucularından sayılan İbn Haldun üzerinde de kısaca durmamız gerekiyor.

Tarih Sosyolojisi, İbn Haldun ve Osmanlı Anakronizmi

Ortaçağ'da tarih-yazıcılığı, kilise ve siyasal iktidarların koyduğu sınırlar içinde "siyaset bilimi" ve ilahiyat ile etkileşim içindeydi ve toplumsal boyuttan yoksundu. Değeri hayli sonraları anlaşılmış olsa bile, İbn Haldun'un tarih-yazıcılığının tarihi içinde işgal ettiği önemli yer bu

alandaki katkısından kaynaklanmaktadır. Günümüzde büyük Arap düşünürü tarih sosyolojisinin kurucuları arasında sayılmaktadır.

İbn Haldun, Endülüs kökenli bir aileden gelmiş olmakla beraber Tunus'ta doğmuş ve temel eserlerini de Tunus'ta yazmıştı. Düşünür, *Mukaddime*'yi 14. yüzyılın sonlarına doğru, Osmanlı devleti bir beylikten imparatorluğa doğru gelişirken –ve bu evrimi de dikkatle izleyerek– kaleme almıştır. Osmanlılar bu süreç içinde, klasik İslam uygarlığının tüm temel eserleri gibi, *Mukaddime*'yi de tanıdı ve incelediler. Ve İbn Haldun, Osmanlıların İslam dünyasından devraldıkları kültür mirası içinde ulemanın temel referanslarından biri haline geldi. Andre Miquel'in belirttiği gibi, "Önce Türkiye, daha sonra da Avrupa sayesinde İbn Haldun tanındı ve kendisini doğuran uygarlığa iade edildi."[53] Bu bakımdan, tarih sosyoloğunun temel fikirlerine geçmeden, Aydınlanma çağında modernizme geçemeyen Osmanlıların İbn Haldun'la uzun süreli, büyülü, fakat biraz da gizemli ilişkileri üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Osmanlı âlimlerinin İbn Haldun'u hangi zamandan itibaren tanıdıklarını sarih olarak bilmiyoruz. Bununla birlikte, bizzat meşhur düşünürün el-yazmaları Türkiye'de bulunduğuna göre,[54] bu tanışmanın epeyce eskilere uzandığını tahmin edebiliriz. Osmanlı klasik çağından itibaren *Mukaddime* tüm ulemanın en çok beğendiği ve gönderme yaptığı eserlerden biri olmuştur. Gerçekten Taşköprülüzade'den Kâtip Çelebi ve Naima'ya, onlardan da Namık Kemal ve Abdurrahman Şeref'e kadar birçok ileri gelen Osmanlı düşünürü İbn Haldun'u anmış ve örnek tarihçi olarak övmüştür.[55]

Osmanlı uleması İbn Haldun'u Arapça aslından okuyordu. Bununla beraber *Mukaddime*'nin ilk tercüme edildiği dil de Türkçe olmuştur. Bu çeviri iki aşamada tamamlanmıştı. Eserin ilk kısmını 1730'da Pirizade Türkçeye kazandırdıktan sonra uzun süre tamamlayıcı bir girişim yapılmamış ve ancak 19. yüzyılda tarihçi Cevdet Paşa eserin ikinci kısmını da çevirmişti.[56]

İbn Haldun çeşitli tarihlerde ve çeşitli yazarlar tarafından modern tarihçiliğin, siyasal bilimlerin ve sosyolojinin kurucusu olarak görülmüştür. Daha yakın bir geçmişte ise, bir Fransız bilim adamı tarafından "azgelişmişlik" olgusunun tarihî nedenlerini ilk olarak objektif bir şekilde açıklayan düşünür olarak sunulmuştur.[57] Gerçekte Yves Lacoste'a göre İbn

Haldun, az-gelişmişlik sorununu Marx’ın “Asya tipi üretim biçimi”ni haber veren bir şekilde ele almış ve “şehirlilerin iktisadi ve siyasal planda zaaf ve yeteneksizliklerini vurgulayarak”[58] çağdaş geri kalmışlığın tarihî kökenine inmişti. Bu yüzden, Fransız toplum bilimci ile birlikte diyebiliriz ki, İbn Haldun’u incelemek “çağımıza sırt çevirmek değil, günümüzün büyük sorunlarının en ciddisinin derin nedenleriyle ilgili analizi ilerletmek demekti.”[59] Burada sözü Osmanlıların –ne yazık ki kullanamadıkları– tarihî şanslarına getiriyoruz. Önce düşünürün bazı temel fikirlerini anımsayalım.

İbn Haldun eserinde aşiret hayatından yerleşik düzene geçişi ve bu bağlamda hanedan devletlerinin kuruluş sürecini anlatıyordu. Yazar *Mukaddime*’de “davla” sözcüğünü hem “hanedan”, hem de “devlet” anlamında kullanmaktadır. İbn Haldun bu evrim sürecini ilerlemeci bir felsefeye oturtuyor ve uygarlığın (*ümran*) gelişimi olarak görüyordu. Bu gelişimde “kolektif enerji kaynağı” olarak tasarladığı “*asabiya*” kavramına özel bir önem veriyor ve başlangıçta kan birliğine dayandırdığı “asabiya”nın gelişimini açıklıyordu. Yazara göre, “asabiya”, gelişim sürecinde dışarıdan katılımlarla (izleyiciler-*istila*; köleler-*ibidda*; yabancılar-*mavali*) değişik şekiller alabiliyordu.[60] İbn Haldun “büyük hanedanlar din kökenlidir”[61] diyerek bir çeşit din sosyolojisi de yapmıştır.

İbn Haldun, aydınlatmaya çalıştığı evrensel gelişimin ne gibi “siyasa”lara dayanacağını tartışmıştır. “Siyasetsiz uygarlık olmaz”[62] diyen düşünür iki tip “siyasa” saptıyordu. Bunlardan birincisi Platon’un “Cumhuriyet”inde ifadesini bulan “medenî siyasa”, ikincisi ise gerçekçi bir yaklaşımın ürünü olan “aklî siyasa” idiler. Yazar “aklî siyasa”yı da İslam öncesi İran biçimi ve İslami dogmalarla birlikte uygulanan biçimi olmak üzere iki şekilde ele alıyordu.[63]

İbn Haldun, eski Yunan düşüncesi ve “prenslerin aynaları” denilen siyasetnameler geleneği izinde, siyasetin temelinin “adalet” olması gerektiğini vurgulamış ve bu bağlamda Osmanlı siyaset felsefesini de özetleyen “*daire-i adliye*”yi dile getirmiştir.[64] Bu düşünce tarzında bir devlet düzenini en fazla tehdit eden şey “zulüm”dü. Bu ise “Mülk”ün (yani devletin) çeşitli haksızlıklar, dayanılmaz vergiler, angaryalar ve müsaderelerle yozlaştırılmasına yol açıyordu. İşte tam da bu noktada İbn Haldun’un modernite ve Aydınlanma yönündeki düşünceleriyle

karşılaşıyoruz. Gerçekten de İbn Haldun “zulüm” yönetimini kınarken özel mülkiyeti, ticareti ve sermayedarları (mutamavvil) hararetle savunmuş, müsadereleri de eleştirmiştir.[65] Sermaye birikiminin ve “sivil toplum”un ilerleme ve düşünce özgürlüğü açısından önemini kavramış olan İbn Haldun şunları yazmıştır: “Bilimler yerleşik hayatın ve uygarlığın geliştiği yerlerde yükselir. Cemiyet haline gelmiş insanlar, emekleriyle yaşamaya gerekli olandan fazlasını üretmeye başlayınca gözlerini daha uzak amaçlara yöneltirler ve bilim ve sanat gibi insan doğasına daha yakından bağlı konularla uğraşmaya başlarlar.”[66] Büyük düşünürün daha 15. yüzyılda artı-ürünün yaratılması ile entelektüel alanın ortaya çıkması arasında ilişki kurması gerçekten şaşırtıcıdır.

Bütün bu özellikleri ve dünyevi niteliğiyle İbn Haldun’un sosyolojik tarihi, çağının tüm kalıplarını zorluyordu. Gerçekten de tarihçiliği “külli bir ilim” olarak gören düşünür, bu disiplinin “zahirî” ve bâtıni” olmak üzere iki şekilde uygulandığı kanısındaydı. Bunlardan *zahirî tarihçilik* olayların hikâyesi ile yetinirken, *bâtıni tarihçilik* olayları açıklamaya çalışıyor, son Osmanlı vakanüvisi Abdurrahman Şeref Efendi’nin ifadesiyle, olayları “esbap ve netayiç” ilişkileri içinde sergiliyordu.[67] Bütün bu nedenlerle İbn Haldun, Ortaçağ ilahiyat vizyonunu aştığı, dini daha çok araç olarak kullanan rasyonalist bir düşünür olduğu şeklinde kuşkulara yol açmış ve tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada düşünürü tamamen laik ve rasyonalist bir görünüm içinde sunan yazarlara, Gibb, düşünürün sisteminin İslami dayanaklarını inandırıcı bir biçimde hatırlatmıştı.[68] Ne var ki İbn Haldun’un toplumsal tarihi, dinci skolastikten seküler düşünceye doğru ilerleyen bir dünyada önemli bir kaldırım taşı oluşturmaktan da geri kalmamıştır.

Tekrar Osmanlılara dönersek, Batı’da feodalizmin çözülmeye başladığı ve kapitalist ilişkilerin uç verdiği yüzyıllarda İbn Haldun’un fikirleri Osmanlılar için farklı bir biçimde ilham verici olabilirdi. Ne var ki Osmanlı uleması İbn Haldun’u daha çok tutucu bir biçimde yorumlamış ve düşünürü nedeni kendileri açısından pek de açık olmayan övgülere boğmuştur. Yine de İbn Haldun’un yukarıda aktardığımız bazı temel fikirleri, sanıyorum ki bizlere Osmanlılar tarafından neden ilgiyle karşılandığı konusunda bazı ipuçları veriyor. *Mukaddime* yazarı Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu ve büyümesini sosyolojik bir süreç olarak açıklayan gerçekçi bir tablo çizmişti. Bu yüzden de toplumların hayatlarını insan hayatı (“*ömrü tabii*”) gibi üç

dönemde ele alan düşünür, Osmanlılara gençlik çağlarını anlatan bir âlim gibi görünüyordu. Ne var ki İbn Haldun'un bu evrimle ilgili tezleri 17. yüzyıldan itibaren güncelliğini kaybediyor ve Osmanlılarda müsaderelerin olağan hale geldiği bir dönemde, daha çok özel mülkiyet ve varlıklı sınıflarla ilgili fikirleri güncellik kazanıyordu. Böylece diyebiliriz ki Osmanlılar açısından anakronizm, 17. ve 18. yüzyıllarda baş göstermiştir. Bu dönemde, özellikle Naima örneğinin gösterdiği gibi, Osmanlı uleması İbn Haldun'u tutucu bir biçimde kullanmış ve eleştirel düşünceyi öven, ön yargıları yeren büyük düşünürün hayli gerisinde kalmıştır.[69] Bu yüzyıllarda Osmanlı fetihlerinin bitmiş, fakat savaşların devam ediyor olması devlet harcamalarını artırmıştı. Bu nedenle 17. ve özellikle 18. yüzyılda müsadereler yaygınlaşmış ve özel hukukun koruduğu mülkiyet düzeni siyasal saldırıların konusu olmaya başlamıştı.

Osmanlı tarihçileri 19. yüzyılda da İbn Haldun'u övmeye ve onun bazı fikirlerini aktarmaya devam etmişler, fakat onu çağdaş bir şekilde yorumlayarak geliştirememişlerdir. Bu konuda Batı'daki gelişme ile yapılacak bir karşılaştırma, bize –daha sonra ele alacağımız– Giambattista Vico örneğini anımsatıyor. Gerçekten 18. yüzyılda yaşayan İtalyan düşünürü kapsamlı bir tarih felsefesi geliştiriyor ve toplumların tarihini, bireylerinki gibi üç çağa ayırıyordu. İbn Haldun tarih anlayışını nasıl, son tahlilde, dinî dogmalara dayandırıyor ve ilahi irade ile açıklıyorsa, G. Vico da tarih felsefesinde Hristiyan ilahiyatından kopamıyordu. Ne var ki Batı, G. Vico'yu, Osmanlıların İbn Haldun'u değerlendirmelerinden çok farklı bir şekilde ele almış ve çağdaşlaştırmıştı. Örneğin 19. yüzyılda Fransız tarihçisi Michelet, Vico'yu dinci terminolojisinden soyutlamış, rasyonel ve çağdaş bir tarih anlatımına temel yapmıştı.[70] Kuşkusuz bu seküler yorumu mümkün kılan koşulların da toplumsal ve ekonomik planda açıklanması gereken nedenleri vardı ve bunun için tarihle sadece sosyolojinin değil, iktisat biliminin de iş birliği gerekecekti. Fakat biz burada İbn Haldun parantezini kapatarak, Avrupa'ya dönelim ve Rönesans'ın tarih-yazıcılığında ne gibi değişikliklere yol açtığını anlamaya çalışalım.

Rönesans, Felsefe ve Tarih-yazıcılığı

Rönesans, felsefe ve tarih-yazıcılığı açısından yenilikler getirdi mi? Ortaçağ'a damgasını vuran skolastik düşünce bu dönemde hegemonyasını tamamen kaybetti mi? Bir Rönesans felsefesinden söz edebilir miyiz?

Bu sorulara farklı dönemlerde farklı yanıtlar verilmiş ve bizzat bu yanıtlar da tarih-yazıcılığının tarihini oluşturan öğeler arasında yer almıştır. Bu bölümde söz konusu yanıtlardan önemli gördüğüm bazılarına işaret etmek istiyorum. Rönesans'a felsefe ve tarih felsefesi açısından nasıl bakıldığını sorguladıktan sonra, bu kültür devrimine ortam hazırlayan sosyoekonomik koşullara da kısaca değineceğim. Fakat önce Rönesans tarihçiliği hakkında ilginç gözlemlerde bulunmuş olan B. Crocé'nin genel plandaki bazı saptamalarını görelim.

B. Crocé, Rönesans ve Tarih-Yazımında Devrim

Daha önceki sayfalarda göstermeye çalıştığımız gibi, Ortaçağ dünyası, genel hatları itibariyle, aşkın değerlerin (*Civitas Dei*), yerel değerlere (*Civitas Diaboli*) egemen olduğu bir ikilem dünyasıydı ve bu dünyada tarihçilik de ilahiyatın aracı durumuna düşmüştü. Oysa B. Crocé'ye göre Rönesans'la birlikte bu "aşkın" dünya anlayışı giderek terk ediliyor ve düşünce dünyevileşiyordu. "Hristiyan aşkınlığı yadsımak, diyor Crocé, Rönesans'ın işi oldu. Bu dönem (…) tarih-yazıcılığının sekülerleştiği dönemdir. Gerçekten de tarih-yazıcılığındaki bu yeniliğin ilk örnekleri olan Leonardo Bruni ve Poggio Bracciolini'nin eserlerinde ve aynı modele uygun tüm diğer eserlerde (ki bunlar arasında Machiavelli ve Guicciardini'nkiler özel bir ışıkla pırıldıyor), artık –örneğin– mucizelere rastlanmıyor(du)."[1]

Crocé'ye göre, Rönesans tarihçilerinin dünyasında "Hristiyan inancındaki Allah ve onunla beraber de mitoloji ve –Ortaçağ kavramlarının henüz çekirdek halinde yakalayıp kabullendikleri– ilerleme, ereksellik ve rasyonellik gibi fikirler ortadan kalkıyordu". Onların yerini ise "kısmen de olsa Romalıların *Rastlantı Tanrısı* (*Fortuna*) alıyordu."[2] Başta Machiavelli olmak üzere tüm Rönesans düşünür ve tarihçilerine egemen olan görüşe göre, tarih belli beşerî olayların yinelenmesinden ibaretti: Yaşam ve ölüm,

iyilik ve kötülük, mutluluk ve keder, yükseliş ve çöküş bu tarih anlayışında hep birbirini izliyordu. Kısaca bu tarih görüşü *ilerlemeci* değil, *döngüsel* bir tarih anlayışı idi. “Bu anlayışa göre, diyor B. Crocé, tarih bir ilerleme değil, bir döngüdür; evrimin değil, kendisine düzenlilik ve tekdüzelilik veren döngünün doğal kuralını izler; bu da ereğinin kendi dışında olmasına ve kendisinin de, sadece, zevk için ya da soyut gerçekleri süslemek amacıyla iyiyi ve yararlıyı teşvik etmekte kullanılabilecek ham bilgiler sunmasına yol açar.”[3]

Crocé’ye göre “ilerleme” fikrini yadsıyan Rönesans tarihçileri, gerçeği, Yunan ve Romalı tarihçiler gibi, tarihî anlatının dışında arıyorlardı ve bu da tarih anlayışlarının zayıf noktasını teşkil ediyordu. Bunun anlamı şuydu: Tıpkı Ortaçağ tarih anlayışı gibi, Rönesans tarih anlayışı da bir “ideal”i yıkan, fakat onun yerine başka bir “ideal” getiren bir tepkinin ürünüydü. Bu anlayışta *Allah* idealinin yerini *İnsanlık* ideali, Ortaçağ’ın *ruh sorunlarının* yerini de *doğa nesneleri* alıyordu. Örneğin önde gelen Rönesans tarihçilerinden F. Guicciardini, pozitivizmin habercisi bir yaklaşımla, “doğa-üstü” şeylerle uğraşan filozofları eleştiriyor, hatta onları “deli” sayıyordu.[4] Ünlü eserinde tarihçilik anlayışını Ciceron’dan aldığı şu cümlelerle ifade etmiştir: “Olgular zaman akışının doğru bir şekilde izlenmesini ve mekânların da betimlenmesini gerekli kılıyor. Tarihçi, bu olguların önemli ve anımsanmaya değer oldukları durumlarda, bunların nasıl hazırlandıklarını, nasıl yapıldıklarını ve nihayet ne sonuç verdiklerini bilmek için, önce bu girişim hakkında ne düşündüğünü ortaya koymalı; olayla ilgili ne söylendiği ve ne yapıldığı ile yetinmeyerek nasıl söylendiğini ve yapıldığını da göstermeli; sonuca gelince, bunda rastlantıların (*fortuna*), bilgeliğin ve cüretin paylarını da belirterek, bunun nedenlerini doğru bir şekilde sergilemeli; çok parlak bir şöhrete sahip olsalar dahi, şahısların eylemlerini –yaşam ve karakterlerini de resimleştirecek derecede– anlatmalı. Öte yandan üsluba gelince, hukuk türüne özgü kuruluktan, forumlarda bilenmiş düşüncenin sivri hatlarından eser olmayan, düzenli ve yumuşak bir biçimde yayılan, akıcı ve geniş bir üslup aramalı.”[5] Bu anlayışta sonsuz olgu demetleri ön plana çıkıyor, bunlar ders verici şekilde, “insanlık yararı” yönünde yorumlanıyordu. Aynı bağlamda, “nasıl Ortaçağ skolastiği, Aristo’nun izinde, bilimin nesnesinin ‘genel’ler (‘evrensel’ler) olduğu ilkesine dayandıysa, Campanella da bilimin nesnesi özel şeylerdir diyecektir.”[6]

Hegelci bir filozof olan B. Crocé, kendi tarih felsefesini “mutlak idealizm”, “mutlak tarihselcilik” (*historicism*); Rönesans tarihçilik anlayışını ise “sekülerleşme” ve “rastlantı” gibi kavramlarla ifade ediyordu. Ona göre tarih-yazımı bir bilim değil felsefe idi ve kendi felsefesinin dayanaklarını Kant idealizmine karşı Hegel’de aramıştı. Crocé, İtalyan Marksistlerini (bu arada Gramsci’yi) bu yönüyle etkilemiş, fakat “tarihselcilik” anlayışı 1960’larda, özellikle Althusser ve arkadaşları tarafından sert eleştirilere konu olmuştur. Buna karşılık yine tarihle felsefe arasındaki ilişkileri inceleyen başka bir filozof, Ernest Cassirer, Kantçı perspektiften hareket ediyor ve Rönesans tarihçiliğiyle ilgili yorumunun ipuçlarını da Kant’ta arıyordu.

E. Cassirer: Rönesans’ta Tarih ve Felsefe

Rönesans’ı felsefe açısından sorgulayan Cassirer, çözümlemesine, ünlü âlim J. Burckhardt’ın “Rönesans’ı her yandan kuşatan dev tablosunda felsefeye en ufak yer vermediğini” ve bu dönemde de “ilahiyatın egemen olduğunu” düşündüğünü anımsatarak başlar.[7] Kuşkusuz bu düşünce Crocé’nin biraz önce anlattığımız, Rönesans’la ortaya çıkan “seküler kesinti” tezine pek de uygun görünmüyordu. Gerçekten de Burckhardt’a göre Ortaçağ’da insanlar “kendilerini ırk, halk, parti, lonca, aile ya da başka bir biçimde genel ve kolektif bir kategorinin parçası olarak” görüyorlardı ve zihinler de bir “iman, ön yargı ve çocuksu şaşkınlık” perdesi ile örtülüydü. Rönesans’ta bir felsefe bulamayan Alman âlim bu perdeyi yine de ilk kez Rönesans’ta İtalya’nın yırttığını ileri sürmüştür.[8] İşte Cassirer burada bir adım daha atarak Rönesans’ta sistemli bir felsefenin varlığını ve bu felsefenin en iyi temsilcisinin de Nicolas de Cusa olduğunu ifade etmiştir.

Antik Yunan düşüncesi, altın çağında, Platon’un “İde”ler dünyası ile Aristo’nun “nesne”ler dünyası arasında ikiye bölünmüştü. Fakat aşkınlık (transcendance) ile içkinlik (immanence) arasındaki bu kopukluk Plotin ve İskenderiye Okulu yorumcuları tarafından giderilmiş, Hristiyanlık da bazı kanonik kanallarla ve “kendisine uygun değişiklikler yaparak” bu mirası devralmıştı. Ne var ki Plotin’den beri Platon’un “aşkın dünyası” ile Aristo’nun “doğal dünyası” daha çok eklektik ve mistik bir biçimde birleştirilmiş ve aradaki bağlantı da “südur” (sâdır olma - emanation) kuramıyla sağlanmıştı. İşte N. de Cusa’nın katkısı da bu noktada ortaya çıkıyordu.

Aslında N. de Cusa da *aşkın* dünya ile *ampirik* dünya arasındaki karşıtlığı yadsımıyordu. Fakat "tecessüm eden" İsa'nın şahsında bu iki karşıt dünya "zorunlu ve başlangıçtan itibaren var olan" bir ilişki ve "içkin bir bütünlük" içinde birleşmişti. De Cusa'ya göre Allah'ı sevmek için, onu bir ölçüde tanımamız gerekiyordu. Bunu Aristo mantığı sağlayamazdı. Onun yerine konulacak mistik duygu da bize bu bilgiyi veremezdi. Allah'ı ancak yeni bir vizyonla, N. de Cusa'nın "*visio intellectualis*" dediği bir sezgiyle tanıyabilirdik. İşte bu yaklaşım Platon ile Aristo'yu yeni bir şekilde değerlendirmeye götürüyordu. "Gerçek tektir" diyen Aristo haklıydı; fakat neo-platonistlerin iki dünya arasında bağlantı kuran "katılma" fikri de önemliydi. Fakat bu fikir, N. de Cusa'ya göre, bizleri ancak Sokrat'vari bir "*docta ignorantia*"ya, yani fazla bilmişlikten doğan bir cehalete götürebilirdi. İnsanlar, bilgeleştikçe, sağlam bir biçimde bildikleri şeylerin de azaldığını görüyorlardı. *Docta ignorantia* "bir bilim değildi; bilemeyeceğimizin bilinmesi anlamına geliyordu"[9]; yani kuşkucu düşünceye bir açılımdı.

De Cusa, Sokrat'ı çağrıştıran bu kavram yüzünden ve Aristo mantığına özgü *ratio* kavramı karşısına koyduğu *visio intellectualis* kavramı dolayısıyla mistisizm ve panteizmle suçlanmıştır. Oysa Cusa'lı filozof uhrevi ve dünyevi âlemler arasındaki bağlantıyı farklı bir şekilde kurmuştu. Ona göre "bu karşıtlık dogmatik bir biçimde konulmamalı, insanın bilgilenme koşullarından hareket edilerek saptanmalıydı". Böyle bir yaklaşım ise Allah hakkında değil de, Allah'ı (ve daha genel ifadeyle "aşkınlık âlemi"ni) tanıma olanağımız hakkında bir sorgulamaya, daha açık bir ifadeyle "akıl"ı sorgulamaya yol açıyor ve modern bilgi kuramına da kapıları aralıyordu. Cassirer, "Nicolas de Cusa'nın bu yaklaşımı kendisini ilk modern düşünür haline getiriyor" diyor.[10]

E. Cassirer'e göre, N. de Cusa'nın modernizmi haber veren bilgi kuramına dayandırdığı kozmoloji "merkezde somut bir özne olduğunu" söylüyordu ki bu da ancak "insan zihni" olabilirdi. Zaman ve mekân formları, sayı ve büyüklük algılamaları hep insan zihnine içkindiler. Bu ise yeni bir bilim anlayışına yol açıyordu. Aynı şey tarih-yazıcılığı için de geçerliydi ve tarihi insanların eseri, "insana özgü etkinlik" şeklinde gören bu anlayış tarih alanında köklü bir yenilik anlamını taşıyordu.[11]

Rönesans'ın yeni bir tarih anlayışına yol açan katkıları kuşkusuz sadece felsefe dünyasıyla sınırlı kalmıyordu. Din ve estetikteki gelişmeler de bu konuda önemli bir rol oynadı.[12] Rönesans deyince ilk akla gelen isimlerden olan şair Petrarca, eski Yunan ve Roma edebiyatı hakkında –"biçim"e özel bir yer veren– yeni bir duyarlılık yaratmıştı. Petrarca'nın en önemli Rönesans tarihçilerine (ve bu arada Guicciardini'ye) ilham veren Ciceron'u "usta" olarak seçmesi bu bakımdan özel bir anlam taşıyordu. Fakat din alanındaki gelişmeler daha da önemli oldu.

Rönesans'ın din karşısındaki tutumu çok daha yavaş bir şekilde değişti ve felsefeyi de baskı altında tutan bu kutsallık alanında, Rönesans, sözcüğün anlamının (yeniden doğuş) çağrıştırdığı bir "kesinti" yaratmamıştır. *Aşkın dünya* fikri N. de Cusa gibi filozoflarda özel anlamlar kazanmış olsa bile, Rönesans'ta hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. N. de Cusa'nın yanı sıra Marsilio Ficino ve Pico della Mirandola gibi diğer önemli Rönesans düşünürlerinin öğretileri de böyle bir kopukluğu kabul etmiyordu. Oysa şu vardı: Aşkın dünya, yani *Civitas Dei* yadsınmıyordu; fakat bunun yanı sıra, "ampirik dünya, doğanın güzelliği ve tarihî bilginin değeri hakkında yeni bir anlayış doğuyordu".[13] Ve "Hümanizm" de bu yeni anlayışın adıydı.

Felsefede yeni ufuklar açan fikirlerini *Docta Ignorantia'*da ifade eden De Cusa, çağın din anlayışındaki değişimi de başka bir eserde, *De Pace Fidei'*de dile getirmiştir. Yine Cassirer'i izleyerek bu değişimi şöyle özetleyebiliriz: N. de Cusa'ya göre Allah fikrine ne mantık araçlarıyla, ne de mistik duygularla ulaşabilirdik. Bu konuda tek dayanağımız *visio intellectualis* idi. Ve "Allah bilgimiz sadece sembolik bir bilgi idi ve hiçbir şekilde sembollerin, simgelerin ve normların ötesine gidemezdi". Oysa bu durumdan çok önemli bir sonuç çıkıyordu: "Eğer Allah'ı kesin bir biçimde tanıyamıyorsak ve bu konuda simge ve sembollerle yetinmek zorunda kalıyorsak, bu simge ve sembollerin çokluğunun ve çeşitliliğinin imanın bütünlüğü için bir engel ya da çelişki olmadığını kabul etmek zorundaydık."[14] Aynı iman çeşitli dillerde ve farklı sembollerle ifade edilebilirdi ve zaten edilmişti. Bu farklılıklara ve tutarsızlıklara son vermediğine göre, Allah, insanlar için ulaşılmaz olan özünü böyle çoğulcu bir şekilde ifade etmişti. Tarih felsefesi açısından bunun anlamı şuydu: "Eğer dinî gerçek temel bütünlüğünü kaybetmeden çeşitli biçimlerde ifade edilebiliyorsa, bunu dinin bile statik bir şey sayılamayacağı, imanın belli bir yerde ve belli bir anda inmiş tek bir Vahiy'le insan bilgisine taşınabilecek

bir şey olmadığı şeklinde anlamalı idik."[15] Kısaca, De Cusa'ya göre Vahiy'in de bir tarihi vardı ve dinî inancın temelindeki bu olgu çeşitli dönemlerde, çeşitli biçimlerde ortaya çıkabiliyordu. Farklı din ve uygarlıklar arasında buluşma sağlayan bu ileri görüş tarihte yeni bir dinî yaklaşıma yol açıyor ve başka Rönesans düşünürleri tarafından da benimseniyordu. Örneğin Marsilio Ficino, Hristiyan gerçeği ile ilgili eserinde, Vahiy tarihini Musa'dan Zerdüşt'e, Fisagor'dan Platon ve Plotin'e uzanan tarihî derinlik içinde arıyordu.

B. Crocé ve E. Cassirer'in, farklı perspektiflerden hareketle, düşüncenin laikleşmesi noktasında buluştukları Rönesans yorumları, düşünce tarihi içinde kalıyor ve bu sınırlılık da Rönesans'ı –bu gelişmelere de olanak hazırlayan– temel faktörlerle birlikte, yani tüm boyutları içinde anlamamıza olanak vermiyor. Michel Foucault'nun "çok az, çok kötü yapılanmış ve fazlasıyla muğlak bir alan"[16] diye küçümsediği ve yeni ("arkeolojik") bir yaklaşım denediği "düşünceler tarihi" alanı, aslında, bütünsel bir kavrayışın *olmazsa olmaz* bir parçasıdır. Ne var ki düşünce sistemlerindeki dönüşümler de ortaya çıktıkları sosyoekonomik ortamlar hesaba katılmadan anlaşılamazlar. Yukarıda görüşlerini özetlediğimiz Cassirer'in kendisi de "bir dönemin tarihi bilincindeki dönüşümün anlaşılması, diyordu, büyük ölçüde siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşamın genel koşullarının anlaşılmasına bağlıdır".[17] Bu koşulları elbette ki burada her yönüyle inceleme durumunda değiliz. Fakat Rönesans'a ve "hümanizm"e adını veren "yeni insan" tipini doğuran bazı sosyoekonomik olgulara işaret edebiliriz. Burckhardt da "Rönesans'ın en kendine özgü taraflarından biri, son derece kültürlü insanların sayılarının artması oldu" demiyor muydu?[18]

Ekonomi, Matbaacılık, Bilim ve Tarih-Yazıcılığı

Rönesans, 14. yüzyıl Avrupası'nın ticaret ve finansta en ileri ülkesinde, İtalya'da doğdu. Ülkenin siyasal birlikten yoksun olduğu koşullarda, Venedik ve Floransa cumhuriyetleri bu kültür devriminin en ileri karakollarını teşkil ettiler. Ticari ilişkileri tüm Akdeniz'e yayılmış ve biri camcılık, diğeri de dokumacılık merkezi haline gelmiş bu iki cumhuriyetin aynı zamanda kültürde de en ileri konuma ulaşması kuşkusuz bir rastlantı değildi.[19] Kapitalist üretim ilişkileri feodalizmi tasfiye ederken yeni sistem kendi "aydın"larını da yaratıyordu.

Bu yeni aydınlar kimlerdi?

Genel olarak “hümanistler” olarak adlandırılan bu yeni aydınlar iki farklı kaynaktan geliyorlardı. Bunlardan Gramsci’nin “en tipik grup” dediği birinci grup, “uzun süre en önemli hizmetleri –yani okul, eğitim, hukuk, ahlak ve filantropi sayesinde dönemin bilim ve felsefesi demek olan dinî ideolojiyi– tekelinde tutmuş olan ‘klerk’lerdi.”[20] Gramsci’nin sözünü ettiği bu grup, daha çok İtalyan üniversitelerindeki gelişmelerin yarattığı genç din adamları nesli idi. Oysa aynı dönemde diğer Avrupa ülkelerinde üniversiteler skolastik kavgalar içinde yozlaşıyor ve geriliyordu. Durkheim, Fransa bağlamında, Rönesans ve sonrasında üniversitelerdeki gelişmeleri şöyle betimlemiştir: “Yeni fikirlerin, üniversite loncasını hissedilir bir biçimde etkilemeden, onun programlarını ve yöntemlerini değiştirmeden, toplumun her kesiminde yayıldığını görüyoruz. Tek örnek vermek gerekirse, 16. yüzyılda büyük bir bilimsel hareket doğdu ve 19. yüzyıl başına kadar üniversitede hiçbir yankı uyandırmadan 17. ve 18. yüzyıllarda gelişti.”[21]

Durkheim’in fikri Fransa’yla ve 16. yüzyılla sınırlıydı; oysa Hümanizmin doğuşunu daha geniş çerçevede inceleyen Mandrou’ya göre, 15. yüzyılın ikinci yarısında, İtalya dışında tüm Avrupa’da üniversiteler gerileme içindeydi. Örneğin Sorbonne Üniversitesi, genç din adamlarının açıkça “Kilise, Sezar’a ve paraya kurban ediliyor” demekten çekinmedikleri bir kaosa sürüklenmişti. Ne var ki aynı dönemde Napoli’den Milano’ya kadar tüm İtalyan üniversiteleri “Ortaçağ skolastiğini Petrarca’nın özlediği yönde aşıyor” ve yenilenmiş bir Ciceron ile Platon’u (özellikle de *Fedon, Fedr* ve *Gorcias* yazarı Platon’u) model alıyorlardı.

Hümanistler araştırmalarının temel aracını “filoloji”de bulmuşlardı. Hemen hepsinin uyguladıkları filoloji disiplini, esas itibariyle, kanonik metinlerde geçen temel terimlerin tespiti, kötü çevirilerden doğan tutarsızlıkların giderilmesi, gerekli durumlarda yeni çeviriler yapılması ve bunların doğru bir biçimde yorumlanması gibi hermenötik etkinlikleri içeriyordu. Daha sonra basımevlerinde de devam eden bu zahmetli çıraklık yılları yetkin gramer kitaplarının ve sözlüklerin yazılmasıyla da güçlenmiş ve birkaç nesil boyunca hümanistlerin formasyonunda temel teşkil etmiştir. Bu anlamda, filoloji, dar dil bilimi alanını aşıyor ve Mandrou’nun ifadesiyle “olağanüstü bir eleştirel akıl okulu” teşkil ediyordu. “Eski uygarlıkların

temelini oluşturan daha geniş bilgilere hâkim olma” olanağı da yine filoloji sayesinde ortaya çıkıyordu.[22] İtalyan üniversiteleri Rönesans aydınlarının ilk kanalı oldu. Oysa iktisadi gelişmenin ve artan iş bölümünün ürünü olan ve hümanistleri yaratan ikinci bir kanal daha vardı.

Gerçekten de artan iş bölümü ile birlikte yeni meslek türleri ortaya çıkmıştı ve daha sonraları Montaigne’nin “hümanistler” olarak adlandıracağı yeni aydınlar daha çok bu sürecin ürünü oldular. Böylece kapitalizmin gelişmesi ve yeni sanayi dallarının ortaya çıkması yeni aydınları üreten ikinci kanalı teşkil etti.

Büyüyen ve yeniden yapılanan şehirlerde ortaya çıkan bu yeni “hümanistler”ler aslında toplumsal çelişkilere ve halkın sefaletine fazla ilgi duymuyorlardı. Dertleri bu değildi. Örneğin 1300’lerde, Venedik tersanesinde “kulak tırmalayan bağrışmalar ve tahayyül edilemez kokular içinde, zift ve tahtayla çalışan beş bin kadar işçi” sadece Dante’nin –o da şairin cehennem tasvirine ilham verdiği ölçüde– dikkatini çekmişti.[23] Ne var ki, vahşi ilkel-birikim koşulları içinde de olsa, Fransa ve İspanya gibi bazı mutlakiyetçi rejimlere ya da Papalık sultası altında yaşayan İtalyan devletlerine göre daha özgür olan Venedik ve Floransa cumhuriyetleri görülmemiş bir ticari ilerleme sağladı ve bu da Rönesans’ın maddi olanaklarını hazırladı. Ayrıca, 1348’de patlak veren korkunç veba salgını da kilisenin ve yozlaşmış din adamlarının Allah tarafından cezalandırılması olarak yorumlanmış ve Kiliseye karşı husumeti artırarak dünyevi eğilimleri güçlendirmişti.

İlkel sermaye birikiminin ve artan iş bölümünün yarattığı yeni meslekler arasında matbaacılığın icadı ve bir sanayi dalı haline gelmesi, kültürel gelişme açısından stratejik bir rol oynamıştır. Başlangıçta basımcılık, yayıncılık ve kitapçılık tek ve ortak bir sanayi dalı oluşturuyordu. Bu tarz bir işletmecilik, bu alanda çalışabilecek kalifiye işçiler henüz az sayıda olduğu için ücretlerin yüksek olduğu, cazip bir sanayi dalı idi. Erasmus ve Bude gibi ünlü hümanistler, ülkelerinde kralların danışmanı olmadan önce, yıllarca matbaalarda “tashihçi” olarak çalışmışlardı. Bu sanayinin eseri olan kitaplar ise, kapitalizmin ürettiği tüm dayanıklı tüketim “mal”ları gibi piyasada elden ele dolaşsalar da, kendilerine özgü bir niteliğe de sahiptiler. Bol sayıda kitap üretimi toplumun bilgi ve tecessüsünü artırıyor, artan bilgi ve tecessüs de kitap üretimini hızlandırıyordu.[24] Kuşkusuz bu artış

kapitalizmin birkaç yüzyıllık gelişimine uygun şekilde, göreli bir hızda olmuştur. Başlangıçta birkaç yüz adet basılan kitapların binlerle ölçülen tirajlara ulaşması için yüzyıllar geçmiştir.[25]

Yayıncılıktaki gelişmeler çelişkiler içinde gerçekleşmiş ve kitap bolluğu kültürün artmasında bir çıkar görmeyen, aksine bunu tehlikeli bulan iktidarları ürkütmüştü. Çeşitli iktidarlar bu koşullarda engelleyici önlemler almaya yöneldiler. Örneğin Fransa'da 1521'de İncil, 1539'dan itibaren de tüm eserler için konulan sansür bunun ifadesi idi.[26] Fakat yayıncılığın şansı şuradaydı: Henüz mutlakiyetçi merkeziyetçiliğin yetkin bir biçimde örgütlenemediği bir aşamada bu sansür katı bir uygulama olanağı bulamıyordu. Ayrıca hümanistlere küresel bir ufuk sağlayan coğrafi keşifler astronomi, coğrafya ve haritacılık gibi merkantil çıkarlarla yakından ilgili –ve bu yüzden de sansüre meydan okuyabilen– disiplinleri de ön plana çıkarmıştı. Bu konuların incelenmesi ise "askerliğin, siyasal kurumların ve de Polybe, Titus-Livius, Salluste ve Herodot'un anlattıkları şekilde tarihin incelenmesine" yol açıyordu.[27] Böylece tarihî konular, Rönesans'ta, Ortaçağ'da mevcut olmayan çok disiplinli bir alanda incelenmeye başlandılar. Felsefi temellerine daha önce işaret ettiğimiz bu eğilimi 17. yüzyılın rasyonalizmi ve 18. yüzyılın Aydınlanma düşüncesi çok daha güçlendirecektir.

Rönesans'ta hümanistler, bilimsel planda, filoloji ve hermenötiğin yanı sıra deneysel fiziğe de dayanıyorlardı. Gerçekten de filoloji ile deneysel fizik, insanlar ve nesneler hakkında yepyeni bilgiler veriyordu ve bunun sonucu olarak da "yaradılış, günah, kurtuluş gibi tarihî anlarıyla Hristiyanlık dramı, bambaşka kanunlara göre işleyen *doğaya* ve bizzat Hristiyan halkların ruhani güçlerden özerkleşerek dinî yaşamın doğa-üstü amaçlarına tamamen ters davranışlar içine girdikleri bir dönemde bir kısmı zaten bunları hiç bilmeyen *insanlığa* artık gerçekten de çerçeve çizemez hale geliyordu".[28] *Doğa* ve *insanlık*, dar bir çerçevede de olsa, Rönesans'ta artık yepyeni bir zihniyetin konusu olmuştu.

Ortaçağ'ın mekân anlayışı, Aristo'nun kapalı ve hiyerarşik evren anlayışına dayanıyordu. Bu kapalı dünyada her varlığın belirli bir "topos"u, yani sabit ve değişmez bir yeri vardı. Bu "topos"ların hiyerarşik düzeni onların farklı değerlere sahip olmalarının da işaretiydi. Bu durumda en değerli varlık da elbette ki merkezde bulunan dünyamız idi. Oysa Rönesans

bilimleri bu dünyanın büyüsünü bozuyor ve sonsuz, türdeş ve farklı değerlere sahip “topos”lardan oluşmayan bir evren fikri getiriyordu.[29] A. Koyré’nin ifadesiyle “kapalı dünyadan sonsuz evrene” geçiliyordu.[30] Bu o kadar radikal bir dönüşümdü ki, Kepler gibi bu devrime katkıda bulunan âlimler bile bu sonuca katlanmak istemediler. Giordano Bruno gibi yeni anlayışı tutkuyla savunanlar ise Engizisyon mahkemeleri tarafından yakıldı.

Rönesans’ta bilim ve teknolojideki gelişmelere paralel olarak nasıl *mekân* fikri değiştiyse, *zaman* fikri de değişti. Daha önce işaret ettiğim gibi, Hristiyanlık, kutsal tarih ve Teslis ilkesi çerçevesinde ereksel bir tarih anlayışı getirmişti. Oysa Rönesans’la birlikte seküler felsefe ve yaşam tarzının değişmesi, öbür dünyada aranacak kurtuluş yerine, insanları, şair Ronsard’ın ifadesiyle “bugünden itibaren hayatın güllerini toplamaya” davet ediyordu. Buna bağlı zaman anlayışı da uhrevi ereklere yönelen değil, yaşanan anı değerlendirmeye çalışan bir zaman anlayışı idi. Kuşkusuz yeni mekân fikri gibi, yeni zaman fikri de dar bir çevreye özgüydü ve sadece seçkinler tarafından paylaşılıyordu. Rönesans uzmanları arasında günümüzde bile süren devamlılık-kopukluk tartışmaları bu yüzdendir.[31] Fakat bir kez güneşin altında yeni şeyler söylenmiş, birtakım mekanizmalar harekete geçmişti. İktisadi gelişme ve şehirleşme kültürel dönüşüme zemin hazırlıyor, kültürel dönüşüm de iktisadi gelişmeyi besliyordu.

17. Yüzyıl, Rasyonalizm ve Tarih

Fransızların "büyük yüzyıl" adını verdikleri 17. yüzyıl, felsefede rasyonalizmin, sanatta klasisizmin, ekonomide de kapitalizmin kök saldığı gerçekten de görkemli bir yüzyıl oldu. Bu dönemde, 14. Louis, tüm Avrupa krallarına örnek olacak Versailles sarayında yüksek aristokrasiyi kontrol altına alıyor ve siyasal örgütlenme biçimi olarak da *mutlakiyetçi devlet* tipi giderek Avrupa'da kendini kabul ettiriyordu.[1]

Rönesans nasıl 15. yüzyılın en ileri ticaret ve finans merkezleri olan İtalyan şehirlerinde ortaya çıktıysa, modernizm de en yetkin ifadesine kapitalizmin ikinci hamlesini oluşturan Hollanda şehirlerinde büründü. F. Braudel, kapitalist gelişmenin ikinci aşamasında, "ekonomi-dünya"lar çerçevesinde oluşan bu üretim biçiminin merkezinde Amsterdam ve Anvers şehirlerinin bulunduğunu ileri sürmüştür.

Gerçekten de, Hollanda, daha yüzyılın başında Doğu Hint Kumpanyası'nı kurmuş, 1609'da (Braudel'in "her şeyden önce bir uluslararası güç ve hâkimiyet aracı" olarak nitelediği) merkez bankasını yaratmış, tek başına tüm Avrupa filolarının toplamına eşit bir ticaret filosu gerçekleştirmiş ve faizleri de % 2-3'lere indirerek dışarıya sermaye ihracına başlamıştı.[2] 18. yüzyıl ortalarında İngiltere'nin ön plana çıkmasına kadar sürecek olan bu Hollanda hegemonyasının en büyük düşünce akımlarına ortam sağlaması (örneğin Descartes gibi bir Fransız filozofunun dahi orada sığınak bulması) şaşırtıcı değildir. Ne var ki 17. yüzyıl, kapitalizmin geniş bir alanda geliştiği, seyahatlerin nispeten kolaylaştığı, iletişim ağlarının çok daha yoğun bir biçimde kurulduğu bir yüzyıl olduğu için, bu dönemde kültür devrimi de meyvelerini çok daha geniş bir coğrafyada vermiştir. Daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi tarih anlayışı ve tarih-yazıcılığı bu yüzyılda da bilim ve felsefedeki atılımlara ve aklın özgürleşmesine bağlı olarak gelişecektir.

17. yüzyıla Bacon, Descartes, Gassendi, Spinoza ve Leibnitz gibi filozofların düşüncesi damgasını vurmuştur. Aslında farklı ve giderek karmaşıklaşan sistemler geliştiren bu filozofların ortak noktası, bir yandan aklı ve rasyonalizmi ön plana çıkarırken öte yandan da ilahi bir aşkınlık

fikrinden kopmamış olmaları idi. Allah fikri ve kutsal kitaplar bu yüzyılda da düşüncenin ön planda ilham kaynakları arasında yer alıyordu.

17. yüzyıl filozofları da genellikle tarihî bilim olarak kabul etmemişler ve eserlerinde tarih-yazıcılığına fazla yer vermemişlerdir. Bunun başlıca nedeni doğa bilimlerinin hızla geliştiği bir yüzyılda, filozofların, bu bilimlerin bulgularına dayanarak bütünsel ve tutarlı “sistem”ler geliştirme tutkusu idi. Sistemik düşünce her zaman tarihselliğin karşısında olmuştur. Üstelik dikkatlerin Kutsal Kitap’lardan, “Doğa’nın büyük kitabı”na çevrildiği bu çağda bu sistemler metafizikten kopmamıştı ve hepsi de ilahi düzeni anlatıyordu. Ne var ki betimlenen evren, matematiğe dayanan, mekanik bir evrendi ve bu âlemde tarihe yer yoktu.[3] Bu büyüleyici gerçeği en iyi Galile ifade etmiştir. “Felsefe, diyordu İtalyan bilgin, devamlı gözlerimiz önünde açık olan bu büyük kitapta (Evren demek istiyorum) yazılıdır ve önce yazıldığı dil ve harfler öğrenilmezse bu kitabı anlamak olanaksızdır. Bu dil matematik olup, harfler de üçgen, daire ve diğer geometrik figürlerden oluşuyor; bunlar bilinmezse bu kitaptan bir sözcük dahi anlaşılamaz.”[4]

Descartes, Makine İnsan ve Tarih

17. yüzyıla damgasını vuran filozoflardan Descartes, Galile ile aynı fikri paylaşıyordu ve onun için de temel ilke “tüm bilimleri matematikleştirmek” idi. Bu nedenle tarihle uğraşmak da, filozofumuza, “boş bir merak” gibi görünüyordu.[5] Tüm Kartezyenler bu fikri izlediler ve daha sonra Malebranche bu tezi daha da radikalleştirerek, temel eserinde, tarihçiliğe karşı kampanya yürüttü.

Descartes tarihi küçümsüyor ve tarihçiliği bilim olarak görmüyordu; fakat yine de “toplumsal zamansallık” konusunda yeni ve çağının ilerisinde bazı gözlemlerde bulunmaktan geri kalmadı. Gerçekten de, Descartes, hızla değişen bir dünyada farklı ülkeler açısından tarihle coğrafyanın, zamanla mekânın uyumsuz ilişkilerine dikkati çekmiştir. Bireyler açısından bu disiplinlerin buluşma noktası “seyahatler” idi. Ve Descartes, yöntem konusundaki ünlü “*Söylev*”inde, ilgi duyduğu ve incelediği disiplinleri anlatırken sözü seyahatlere getiriyor, düşüncesinin gelişiminde seyahatlerin rolünü şöyle anlatıyordu: “Öğretmenlerime bağımlı olmaktan kurtulur kurtulmaz kitabi çalışmaları tamamen terk ettim. Ve sadece kendimde ya da

doğanın büyük kitabında bulabileceğim bilimlerden başka bilim aramamaya karar vererek, gençliğimin kalan kısmını seyahat etmeye, saraylar ve ordular görmeye, farklı koşul ve tabiattaki insanlarla görüşmeye, değişik tecrübeler geçirmeye, rastlantıların önüme çıkardığı durumlarla kendimi denemeye ve her yerde karşılaştığım, yararlanabilecek her şey üzerinde düşünmeye başladım."[6] Bu seyahatlerin tarihle de yakından ilgisi vardı ve düşünür bu yakınlığı da şöyle açıklıyordu: "Seyahat etmek başka yüzyıllarda yaşamış kimselerle konuşmakla neredeyse aynı şeydir. Kendimizi sağlıklı bir biçimde değerlendirmek için başka halkların örf ve âdetleri üzerinde bir şeyler bilmemiz iyi bir şeydir. Hiçbir yer görmeyenlerin söylemeyi âdet edindikleri gibi, bizdeki modaya aykırı her şeyin gülünç ve aklıselime aykırı olduğunu düşünmeyelim. Fakat seyahatlere çok fazla zaman ayrılınca sonunda insan kendi ülkesine yabancılaşıyor ve geçmiş yüzyıllarda yapılmış olan şeylere fazla merak duyunca da kendi çağında olup bitenlerin cahili kalıyor."[7] Kapitalist üretim biçiminin, uluslararası planda, eşitsiz ve bağlantılı bir evrim sürecini başlattığı bir dönemde tarihle coğrafya, daha doğrusu sosyoekonomik gelişme arasında ilişki kuran, birleştiren ve "toplumsal zaman" fikrini içeren bu gözlemler kuşkusuz çok önemlidir ve kültürel antropolojinin de habercisidir. Aynı bağlamda, "çocukluğundan beri Almanlar ve Fransızlar arasında, onlarla aynı espriyle büyümüş biri, diyor Descartes, eğer Çinliler ya da yamyamlar arasında yaşamış olsaydı, farklı bir insan olurdu".[8]

Descartes, kendisi bu disiplini küçümsemiş olsa bile, tarih-yazıcılığının gelişmesine ve bilimselleşmesine dolaylı bir biçimde önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu katkı, filozofun, bilimsel ilerleme için *olmazsa olmaz* bir koşul olan *düşüncenin sekülerleşmesi* sürecine katkısıyla ilgilidir. Bunu açıklamak için burada Kartezyen felsefenin temel ilkeleri hakkında bir parantez açmamız gerekiyor.

Descartes, doğru bilgileri arayışına kendisini o andaki tüm bilgi, yargı ve ön yargılarından sıyırarak başlamış ve ancak bu zihni operasyonun sonucu olarak "Düşünüyorum, o halde varım" demişti. Ne var ki tamamen öznellik alanında cereyan eden bu arayış (*cogito*) kendisini dış dünyadan tamamen soyutlama ve mutlak öznelliğe (*solipsizm*'e) sürükleme riskini de beraberinde getirmişti. Bu durumda filozofumuz, bu kez *öznelliği* ve benliğindeki bir eksikliğin işareti olan *kuşkuculuğu* sorgulayacak ve bu aşamada da aşkın bir *yetkinlik* (*mükemmellik*) fikrine ulaşacaktı. Bu

yetkinlik fikri aslında Allah'ın varlığının yadsınamaz kanıtı idi. Böylece Descartes'ın düşünce döngüsü tamamlanmış ve öznelliğin (ruhun) ve dış dünyanın (maddenin) garantisi Allah'ta bulunmuş oluyordu. Ancak şu vardı: Descartes, bilim de dâhil her şeyden şüphe ederek başladığı düşünce sürecinde, aslında, bir şeyi şüphe dışında bırakmıştı ki, o da matematikti. Ya da matematiği, *a priori*, metafizik ve tarih dışı bir düşünce tarzıyla, ilahi düzenin dili ve alfabesi olarak kabul etmişti. Böylece idealizmle materyalizmi birleştiren düalist felsefesi karşımıza bir metafizik sistem olarak çıkıyordu. Çağının pozitif bilimi ise bu metafiziği dışlayarak onun yerini alacağına, aksine, temel dayanağını yine bu metafizikte buluyordu. Dünya mekanik ve matematik bir dünyaydı ve insan da vücuduyla bir *canlı makine* olarak bu maddi dünyanın bir parçasını oluşturuyordu. Bu canlı makine akıl sayesinde hırsları ve tutkuları kontrol edecek ve hayatı yaşanmaya değer kılacaktı. Descartes, Stoa'cıların aksine, tutkuları küçümsemiyor, onlardan nasıl kurtulacağımızın yollarını aramıyordu. Rasyonalist bir ahlak bağlamında, tutkular tıpkı doğa kanunları gibi incelenmeli ve akıl da bize onların nasıl kullanılacağını göstermeli idi.[9]

Descartes'ın entelektüalist ve matematik dünyası, yaşadığı çağda Hristiyanlık dünyasında kabul görebilir miydi?

Kuşkusuz göremezdi ve görmemiştir de. Filozofumuz, her ne kadar Hristiyanlıktan ve temel eğitimini aldığı Cizvit okulunun değerlerinden uzaklaşmamış olduğunu ısrarla tekrarlasa da, dini ve Allah'ı inkâr etmekle suçlanmış ve Hollanda'ya sığınarak ilk eserlerini de orada, isimsiz olarak yayınlamıştır. “Descartes'ı affedemem, diyordu Pascal, tüm felsefesinde Allah'tan vazgeçmek istemişti, fakat dünyayı harekete geçirmek için Allah'a bir fiske vurdurmaktan kendini alamadı; bundan sonra da Allah'a pek gerek kalmamıştı.”[10] Çünkü Allah'ın fiskesinden sonra dünya artık bir makine gibi, ilahi bir müdahaleye ihtiyaç duymadan, kendi kendine işlemeye başlamıştı.

Descartes tarihe kayıtsızdı; fakat kendi düşüncesi de daha sonraki yüzyıllarda bu düşünceye olanak sağlayan maddi temellerle birlikte tarih içindeki yerine oturtulmuştur. Marx'ın işaret ettiği gibi, “Yöntem hakkında söylem”inde Fransız rasyonalisti, “okullarda öğretilen spekülatif düşünceyi” eleştiriyor, önerdiği yöntem sayesinde her türlü gücü kontrol edebilecek ve bizleri “Doğanın sahibi ve efendisi kılacak” yararlı bilgiler

edinebileceğimizi ileri sürüyordu.[11] Lonca mesleklerinin basit iş bölümüne son veren imalat sanayinin (manüfaktür) ihtiyaç duyduğu "yararlı bilgiler" de bu tarz bilgilerdi. Aynı işlevi İngiltere'de de Bacon ve Hobbes (daha sonra da daha yetkin şekilde de Locke) yerine getireceklerdir.[12]

Elbette ki Kartezyen felsefenin işlevi, kapitalist üretim güçlerinin feodal bağımlılıkları tasfiye ettiği, ulusal pazarların geliştiği bir ortamda pragmatik bilgiler sağlama işleviyle sınırlı kalmamıştır. Eserlerini kutsal kitapların diliyle değil de Fransızca kaleme alan düşünür, çağına göre ileri bir aşamayı temsil eden *uluslaşma* (nation building) sürecine de katkıda bulunmuştu. Daha da önemlisi, Descartes, dini ve düşünceyi sekülerleştiren ve Hristiyanlığı modernizmle barışık bir inanç statüsüne getiren sistemiyle bilim ve felsefenin gelişmesinde yeni ufuklar açmıştır. Tarih-yazıcılığı da bu laik temel üzerinde yeşerecek, saray ve kilise tarihçiliğini aşarak rasyonel temellere oturacaktır. Bu uzun yolculuğun temel taşlarından biri de 17. yüzyılın başka bir dev düşünürü olan Spinoza idi.

Spinoza, Felsefe ve Tarih

Spinoza, yaşadığı çağın en ileri kapitalist metropollerinden Amsterdam'da doğmuş ve tüm yaşamını Hollanda'da geçirmişti. Her büyük bilge gibi yaşamını "gerçeği aramaya" vakfetmiş olan bu filozofun ilk ustası da Descartes olmuş ve düşünür, ilk eserini Fransız filozofun sistemini tanıtmak ve tartışmak için kaleme almıştı. Daha önce de işaret ettiğim gibi, Hollanda, 17. yüzyılda kapitalizmin en ileri aşamaya ulaştığı metropoldü ve bu niteliğiyle, ülke, din ve felsefe tartışmalarının da en özgürce yapıldığı merkez oldu. Hugo Grotius öncülüğünde ve *doğa hukuku* sayesinde ülkede hukuk sistemi laikleşmiş ve kendi içlerinde de çelişkiler yaşayan tüm toplumsal güçler, aralarında çıkar ve hegemonya kavgasına girişmişlerdi.[13] Bu çelişkiler Spinoza'nın felsefesine de yansıyor ve aynı zamanda filozofun sisteminin ufuklarını belirleyen maddi temelleri ortaya koyuyordu. Cumhuriyetçi burjuvaziye yakın olan Spinoza hem bu kavgaya katılıyor, hem de bu kavgayı bir hukuk devleti ve demokrasi kuramı ile kendi sistemine sokmaya çalışıyordu.[14]

Spinoza da Descartes gibi ilahi ve rasyonel bir dünyaya inanıyordu; fakat bu inanca Fransız filozofun yöntemine zıt bir entelektüel girişimle ulaşmıştı. Descartes, ilahi düzen ve Allah inancına, tüm bilgilerinden

sıyrılarak, her şeyden şüphe ederek varmıştı. Mademki şüphe ediyordu, bu bir eksiklik ifadesi idi ve dolaylı olarak da eksiksiz, mükemmel bir varlığın, yani Allah'ın kanıtı idi. Oysa Spinoza, tam tersine tüm varlığı, "töz" (substance) ya da "doğa" olarak Allah'laştırıyor ve ondan sonra da, bu doğanın bir parçası olarak, ilahi düzendeki zorunlu düzeni "bir geometri uzmanı gibi… hatlar, satıhlar ve hacimler yardımıyla" anlamaya, açıklamaya çalışıyordu.[15] Spinoza'ya göre bilgilerimize üç yoldan, imgelem (*imaginato*), akıl (*ratio*) ve sezgi (*intuitio*) kanallarından ulaşıyorduk.[16] Bunlardan imgelem (*imaginato*), duyularımız sayesinde nesneleri tek tek tanıdığımız ya da işaret, resim, bellek gibi kanallarla edindiğimiz bilgi şekli idi. Bunlar kısmî ve düzensiz bilgilerimizi oluşturuyordu. Burada görüldüğü gibi Spinoza'da bellek ve zamansallık, imgelemin ürünü olup töze yabancı bir kavramdı.[17] İkinci tarz bilgilerimiz (*ratio*) ise, şeylerin (nesnelerin) özelliklerine tamamen uygun fikirler ve genel kavramlardan elde ettiğimiz bilgilerdi. Nihayet üçüncü tip, sezgisel bilgilerimiz de (*scientia intuitiva*) "Allah'ın bazı sıfatlarının özüne uygun fikirden hareketle, şeylerin (nesnelerin) özüne uygun bilgilere ulaştığımız" bilgilerdi. Bu konuda, Spinoza, "Aklın doğası nesneleri rastlantı olarak değil, zorunluluk olarak gözlemektir; her şeyi belirli bir ebediyet içinde (*sub quadam specie æternitatis*) seyretmektir" diyordu, "çünkü eşyanın (şeylerin) zorunluluğu bizzat Allah'ın ezelî-ebedî doğasının zorunluluğudur; bireysel şeylerle ilgili her fikir zorunlu olarak bizzat Allah'ın sonsuz ve ebed-müddet özünü içerir". İnsanın Allah'ın niteliklerini tanıması, ondan bir parça olması Allah sevgisinin de temelini ve en yüksek erdemi teşkil ediyordu. Çünkü Spinoza'ya göre, sadece Allah "kendisinin nedeni ve kendisinin amacı" idi ve bu yüzden de "en saf, en evrensel ahlâkiyat" demekti.

Spinoza'nın natüralist ve panteist sistemi elbette ki din adamlarının inancına uygun değildi. Bu yüzden de filozof, daha ilk eserlerinden itibaren sinagog ve kiliselerin hedefi oldu. 1670'te temel eserlerinden *Teolojik-Politik İncelemeler*'i imzasız olarak yayınlamasına rağmen hemen teşhis edilmiş ve düşünür "Voorburg'un Allahsız Yahudisi" olarak lanetlenmişti. Oysa Spinoza bu iddialara yanıt olarak hazırladığı kitabında, panteist ve teokratik bir espri içine felsefeyle siyaset kuramını birleştiriyor ve ilk kez de kutsal kitaplara yeni bir okuma getiriyordu. Düşünürün "yöntem" olarak adlandırdığı bu yeni okumanın tarih-yazıcılığına yeni ufuklar açmıştır.

Spinoza *Teolojik-Politik İncelemeleri* Calvinist mezhebinin hegemonya eğilimlerine ve bağnazlığına karşı, vicdan özgürlüğünü savunmak için kaleme almıştı. Bir dostuna bu vesileyle yazdığı mektupta, ilk amacının “felsefi araştırmaya en büyük engel teşkil eden ilahiyatçıların ön yargıları” ile savaşmak olduğunu söylemişti. Bunun dışında hakkındaki dinsizlik iddialarına yanıt vermek ve “din adamlarının büyük gücü ve kıskançlığı tarafından tehdit edilen düşünce ve söz hürriyetini her türlü araçla savunmak” istiyordu.[18] Bunun için de düşünür Tevrat’a eğiliyor ve kutsal kitabı yepyeni bir yöntemle okuyordu.

Yahudi ve Hristiyan dünyasında 17. yüzyıla kadar kutsal kitapları eleştirel bir gözle okumak, dahası, bunlarda hatalar bulmak kimsenin düşünebileceği ve göze alabileceği bir şey değildi. Gerçi daha önce bazı çekingen girişimler olmuş, hatta Hobbes, Tevrat’ın ilk beş kitabının (*Pentateuque*) Musa tarafından yazılmış olamayacağını ileri sürmüştü. Fakat Spinoza bu girişimi ilk kez sistemleştiriyor ve “tarihî ve eleştirel yöntem” olarak sunduğu yaklaşımının “Doğa’nın yorumlanmasında izlenen yöntemden hiç farklı olmadığını”, bu yüzden de “en iyi yöntem” olduğunu söylüyordu. Çünkü Hollandalı filozofa göre, “Kutsal Kitap”ı yorumlamak hususunda en yüksek yetki herkese aitti ve yine herkese ait olan *Doğal Aydınlanma* dışında hiçbir kural, doğanın dışında hiçbir dış otorite, hiçbir üstün aydınlık yoktu” (vurgu Spinoza’nın).[19] Daha da nüanslı bir biçimde, Spinoza, yöntemini şöyle betimliyordu: “Nasıl doğanın yorumunda kullanılan yöntem, esas itibariyle, doğayı tarihçi olarak ele almayı ve ancak kesin veriler toplandıktan sonra doğal nesnelerin tanımına geçmeyi gerekli kılıyorsa, Kutsal Kitap’ı yorumlamak da önce doğru bir tarihi bilgi edinmeyi ve ancak bu bilgi, yani kesin veri ve ilkeler edinildikten sonra Kutsal Kitap’ın yazarlarının düşüncesi konusunda geçerli bir sonuç çıkarmayı gerekli kılıyor”.[20] Bu zor görevi başarıya ulaştırmak için de, önce Kutsal Kitap’ın yazıldığı dil tüm incelikleriyle öğrenilecek, sonra aynı konudaki tüm ifadeler bir araya getirilip tutarlı olup olmadıkları incelenecek, daha sonra da her kitabın yazarının hayatı, yaşam tarzı, güttüğü amaçlar, metinlerin hangi vesilelerle kaleme alındığı, tahrif edilip edilmedikleri gibi konular araştırılacaktı.[21]

Spinoza sadece gerçekçi bir tarih yönteminin koşullarını betimlemekle kalmamış, yaşadığı dönemde bu yöntemi uygulamada karşılaşılan (İbranice konusundaki yetersizlikler; kutsal kitapların kimler tarafından, hangi

koşullarda yazıldığının iyi bilinmemesi; bazılarının yazıldıkları dildeki asıllarının mevcut olmaması vb. gibi) güçlüklere de işaret etmiştir. Fakat önemli olan, düşünürün bundan yaklaşık üç yüz elli yıl önce bizlere sunduğu yöntemin tazeliği ve güncelliğidir. Gerçekten de yukarıdaki satırlarda Spinoza'dan alıntıladığımız yöntemle ilgili açıklamalar günümüzde rasyonalist hiçbir tarihçinin yadsıyamayacağı bir tazelik sergiliyorlar. Tek fark şuradadır: Spinoza sisteminde doğal evreni ilahi evren, doğal kanunları da Allah'ın kanunları olarak sunuyor. Ve filozofumuz Allah'ı şöyle tanımlıyor: "Allah'tan mutlak olarak sonsuz bir varlığı anlıyorum, yani her biri sonsuz ve ezelî-ebedî bir öz ifade eden sonsuz sıfattan oluşmuş bir töz."[22] Bu anlayış çağdaşları tarafından ateizm olarak görülmüş ve Spinoza sinagoglardan dışlanmıştı. Laik bir değerlendirme bağlamında ise sorun şu noktada ortaya çıkıyor: Spinoza'nın rastlantılara olanak tanımayan, özgürlüğü *bir zorunluluğun anlaşılması* olarak anlayan matematik dünyası yukarıdaki yöntemi ile çelişmiyor muydu? Yoksa bu tutarsızlık, E. Balibar'ın savunduğu gibi, toplumsal çelişkiler içinde devlet aygıtının çözüldüğü bir dönemde, Tevrat'ın "seçilmiş halk" teokrasisinden, İncil'in soyut, eşitçi ve evrensel "insanlık" anlayışına geçişi bir demokrasi ve hukuk kuramı olarak dondurmak isteyen bir "tarih felsefesi"nden mi kaynaklanıyordu?[23] Biz bu tartışmayı Spinoza uzmanlarına bırakarak, konumuza 17. yüzyılın başka bir dev filozofuyla, Leibniz'le devam edebiliriz.

Leibniz, Monadoloji ve Tarih-Yazıcılığı

17. yüzyılın en ansiklopedik beyinlerinden biri olan Leibniz Almanya'da, Leipzig'e yerleşmiş Slav kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Fakat düşünürün fikir dünyasının zenginliğini daha çok yaptığı seyahatler ve devrinin ünlü düşünürleriyle kurduğu mektuplaşma ağı sağladı. Fransa, İngiltere ve Hollanda'yı kapsayan bu seyahatlerde, Leibniz, özellikle Descartes'ın, Locke'un ve –görüşme fırsatını da bulduğu– Spinoza'nın eserlerini incelemiş ve onlardan etkilenmişti.[24] Sonunda da düşünürümüz Fransız ve Hollandalı ustaları gibi matematik ve mekanik temelli, metafizik bir sistem kurdu. Fakat onların içine kapanmış filozof yaşantılarının aksine, Leibniz tam bir hareket ve eylem adamıydı. Diplomatik misyonlar yükleniyor, saraylarda danışmanlık yapıyor ve –aslında felsefesi resmî öğretilerden çok farklı olduğu halde– Katolik Kilisesi ile Protestanları birleştirmeye çalışan projeler yapıyordu.[25]

Allah’ın “mümkün olan en iyi dünyayı yarattığı” inancında olan iyimser filozof ölünceye kadar dünyaya yeni bir şekil vermeye çalışmaktan da geri kalmadı.

Leibniz’in felsefesi de Descartes ve Spinoza’nınkiler gibi matematik ve mekanik bir sistemdi; fakat Alman düşünür onlardan önemli bir noktada ayrılıyordu: Metafiziğinin ilkelerini Aristo’da buluyor ve “skolastiğin tözcü tezleriyle fizikte ereksel nedenlerin kullanımını tekrar itibara kavuşturuyordu”.[26] Descartes, felsefesine tüm bilgilerinden şüphe ederek başlamış ve bir bilgi teorisi kurmuştu. Oysa Leibniz “düşüncelerimizin kökeni felsefede öncelikli bir sorun değildir; bunu çözmek için çok ilerleme gerekiyor” diyerek Kartezyen düşünce tarzını tersine çeviriyor ve Spinoza gibi temel bir “töz”den (Allah’tan) hareket ediyordu. Bilgi konusunda ise şüphe ederek gerçekleri aramak yerine, “zihnimizi bir öneriden ötekine geçmeye yöneltecek zorunlu ilişkileri belirlemeye” çalışıyordu. Gerçekten de filozofumuza hiçbir şey şüphe etmek kadar sevimsiz görünmüyordu; çünkü “eğer şüphe varsa, diyordu Leibniz, Allah’ın varlığı da bu şüpheyi ortadan kaldıramaz”.[27] Tüm yaşamını okumaya, okuduklarından şüphe etmeye ve bunları eleştirmeye harcamış bir düşünürün bu sözleri şaşırtıcı görünebilir. Fakat burada Leibniz’in sözünü ettiği şüphe, felsefesine temel yaptığı ontolojik ön-kabul bağlamında, Allah’ın varlığı ve onun eseri olan çelişkisiz, ahenk içindeki dünya ile ilgili bir şüphe idi. Düşünür bu ontolojiyi başlangıçta etkisi altında kaldığı Kartezyen sisteme karşı geliştirmişti.

Descartes, düalist felsefesi çerçevesinde maddi tözü, geometrinin soyut “alan”ından farklı olarak, somut cisim (*res extensa*) olarak düşünmüştü. Bu töz (*substance*), pasif, hareketsiz ve sadece dışarıdan gelen dürtülerle, mekanik bir biçimde devinen bir tözdü. Filozof bunun karşısına ise tamamen içsel ve aktif, yani kendi dışında hiçbir şeyden etkilenmeyen başka bir tözü, “zihin”i (*res cogitans*) koymuştu. Bu şekilde ortaya çıkan kopukluğu gidermek ve birbirine zıt iki nitelik arasında bağlantı kurmak için de, pek de inandırıcı olamadan, beyinciğin altında yer alan bir salgı bezi (*glande pinéale*) tasavvur etmişti. Spinoza ise Descartes’ın varsaydığı iki niteliği birleştiren ilahi bir töz (Doğa-Allah) ön-kabulünden hareket etmiş ve çelişkiyi bu şekilde aştığını düşünmüştü. Leibniz her iki filozoftan da farklı bir yol izlemiştir.

Aslında Leibniz'in felsefesinin başlangıcında da bir töz bulunuyordu; fakat bu Descartes'ın fiziğe borçlu olduğu pasif ve mekanik bir cisim değil, güç ve enerji şeklinde anlaşılan bir tözdü. Alman filozofu bu konuda Antik düşünürlere, özellikle de Aristo'ya dönüyor ve onun gizli (potansiyel) bir güce sahip varlık kavramından esinleniyordu. Bu tercihin nedeni şuydu: Descartes'ın töz anlayışı bölünebilen, parçalara ayrılabilen bir tözdü. Oysa töz, *olmayan* bir şey karşısında *olan* bir şeyi ifade ediyordu. Sonsuza kadar bölünebilen bir cisim aslında yok demekti ve böyle bir töz anlayışı olamazdı. Bu fikir Leibniz'i cisimlerin bölünemeyecek bir parçası olarak düşündüğü "*monad*" kavramına ve töz olarak "monad"ları kabul etmeye yöneltmiştir.

Leibniz, Giordano Bruno'dan aldığı, fakat farklı bir biçimde yorumladığı "monad" kavramını "doğanın gerçek atomları; tek kelimeyle, nesnelerin öğeleri" diye tanımlamıştır.[28] Bu monadlar boşlukta belli bir yeri olan noktalardı ve "dışarıya açılan bir pencereleri yoktu" (madde 7), yani dışarıdan hiçbir şey onları etkilemiyordu. Fakat kendileri, her biri ayrı gözlüklerle evreni gözleyen bilinçler gibi evrende ayrı bir yer işgal ediyorlardı. Bu yüzden de her monad diğerinden farklıydı ve ayrıca aralarında bir hiyerarşi de bulunuyordu. En basit monadlar sadece algılamaya, daha sonrakiler algılama ve belleğe, üçüncü aşamadakiler de akla sahip monadlardı. Ve "her canlının organik vücudu bir çeşit ilahi makine ya da bir otomat" idi (madde 64). Monadlar hiyerarşisinin tepesinde ise, Leibniz'in "monadların monadı" dediği Allah bulunuyordu. Allah, Leibniz'in tanımıyla, "her şeyin kaynağı olan *güç*, fikirlerin ayrıntısını içeren *bilgi* ve nihayet ürünleri ve değişmeleri en iyi şekilde gerçekleştiren *irade*" sahibi bir yetkinlikti (madde 48). Oysa akla sahip monadlar, yani insanlar, Allah'ın ayrıcalıklı yaratıkları olarak "Allah'la bir Cemiyet Biçimi oluşturabilme yeteneğinde" idiler ve bu durumda Allah, kendilerine göre "sadece bir kimsenin icat ettiği makine karşısındaki durumunda olmayıp (yani Allah'ın diğer yaratıklara karşı olan durumundaki gibi olmayıp), bir Prens'in tebaasına, hatta bir babanın çocuklarına olan durumunda oluyordu" (madde 81). Böylece insan topluluğu "gerçekten evrensel nitelikte bir monarşiyi, Allah'ın Devleti"ni gerçekleştirme durumundaydı (madde 85). Bu evrensel monarşi, "doğal dünya içinde ahlaki bir dünya" oluşturuyordu ve bu iki dünya arasında da tam bir ahenk vardı. Aslında ruh ve madde

dünyaları birbirinden ayrıydı; fakat birbirine göre ayarlanmış iki saat gibi tam bir uyum içinde hareket ediyorlardı.

Leibniz, “dünyayı, mevcut olan her şeyin toplamı ve devamı olarak adlandırıyorum” diyordu.[29] Ne var ki sonsuz sayıda dünya mümkündü ve mevcut dünya bunlardan sadece bir tanesiydi. Fakat Allah “*üstün akla* dayanmadan hiçbir şey yaratmayacağına göre” mevcut dünya, “mümkün olan dünyaların en iyisi” idi.[30] Ve Allah “bu dünyayı, tüm duaları, günahları ve diğer her şeyi önceden bilerek bir defaya mahsus olarak yaratmıştı”. Bu durumda dünyada elbette ki kötülükler de vardı ve “günahsız ve kötülüksüz bir dünya düşlemek, bir roman ya da ütopya düşlemekten farksızdı”. Kaldı ki “sık sık bir kötülük, başka türlü ortaya çıkmayacak bir iyilik yaratıyordu”.[31]

Leibniz’in “Allah’ın Devleti”ni kurmaya yönelik iyimser dünyası ana hatlarıyla böyleydi. “Mümkün olan dünyaların en iyisi” olan bu dünya, aslında, mutlak monarşilerin vahşi kapitalizm yöntemleriyle “ilkel birikim” sağlamaya çalıştıkları bir toplum modelini temsil ediyor ve meşru kılıyordu. Nasıl Eski Yunan düşüncesinde köleler doğal karşılanıyor ve yok sayılıyorlarsa, Leibniz’in paradigmasında da modern kölelere yer yoktu. Alman filozofunu, insanlığın ondan üç yüzyıl sonra ulaştığı bilgi ve yöntemler ışığında okurken, tasarladığı “mükemmel dünya”nın hayalî ve gülünç olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki kendisinden daha elli yıl sonra bile Voltaire bu ütopyayla alay etmekten kendini alamamıştı. Ne var ki burada irdelediğimiz sorun Leibniz’in felsefi düşüncelerinin güncelliğinden çok, filozofun tarih felsefesi ile tarihçiliği arasındaki ilişkiler ve bu bağlantının çağdaş tarih-yazıcılığı açısından anlamıdır.

Tarihçi Olarak Leibniz

Leibniz çağının tarih anlayışına doğrudan ya da dolaylı olarak farklı biçimlerde katkıda bulunmuştur. Her disipline ve her konuya yakın bir ilgi duyan filozof, çeşitli çalışmaları arasında tarih araştırmaları yapmaya da fırsat bulmuştu. Bir ara kendisinden Brünswick dükalığının tarihini yazması istenince, seferber olmuş ve yıllarca kaynak toplamıştı. Bu bağlamda Alman tarihinin köklerine eğilmiş, eski dillere ve bu dillerin etimolojik özelliklerine göre en eski halkları keşfetmeye çalışmıştı. Bu ve diğer tarih araştırmalarında, Leibniz’in temel kaygısı “nedensellikleri, özellikle de

bizzat harekete geçirdiği insanların dahi çoğu kez bilincinde olmadıkları sayısız gizli, fakat çok güçlü enerji kaynaklarını" ortaya çıkarmaktı.[32] Fakat filozofun tarih anlayışına asıl katkısı dolaylı şekilde, felsefi sistemi aracılığıyla olmuştur.

Leibniz'in felsefesinin tarih-yazıcılığı açısından önemi bu felsefede "zaman" kavramının işgal ettiği yer ile ilgili idi. Descartes ve Spinoza'dan farklı olarak, Leibniz'de çoğulcu bir yapı içinde düşünülen töz (monadlar), zaman içinde devinen ve değişen bir birimdi. "Yaratılan her şeyin ve sonuç olarak monadların değişim içinde olduklarını veri kabul ediyorum, diyordu Leibniz, hatta bu değişim her birinde devamlıdır" (madde 10). Hepsi de ayrı özellikler taşıyan bu monadların statik bir biçimde anlaşılmaları mümkün değildi. Bu yüzden de bu sistemde "zaman ve ebediyet, süre ve değişim, evrensellik ve bireysellik birbirine zıt düşmüyordu".[33] Leibniz'in çok sayıda tarihî çalışma yaptığına, bunların tüm eserleri içinde on beş cilt tuttuğuna işaret eden Cassirer, düşünürün "asıl metafizik eserinin tarihte yeni bir yol açtığını söylüyor" ve "Leibniz'in temel kavramları olgun biçimlerini Herder ve Hegel'in eserlerinde buluyorlar" diye ekliyor.[34]

Gerçekten de Leibniz, felsefesiyle ve "monad"larıyla, Herder'deki ulus kavramının ve giderek Hegel'de "Espri"nin Prusya Devleti'nde "mutlak" şekline ulaşan diyalektik macerasının oluşmasına katkıda bulunmuş mudur? İlerleyen sayfalarda Herder ve Hegel'le ilgili açıklamalarımızda bu konuya tekrar döneceğiz.

17. Yüzyıl: Akılcılık, Teoloji ve Tarihçilik

Büyük metafizik sistemlere ortam hazırlayan 17. yüzyıl, Rönesans ile Aydınlanma yüzyılı arasında bir halka teşkil etmiştir. Dönem aynı zamanda kapitalist ilkel birikim dönemiydi ve mutlakiyetçi rejimlerin yapılandığı bu yüzyılda siyasal iktidarlar "bir iktisadi aktör" olarak sermaye birikimine katkıda bulunmuşlardır. Bu dönüşümü Marx, *Kapital*'de şöyle betimliyordu: "Kapitalist çağın doğurduğu çeşitli yöntemler, başlangıçta, kronolojik sıra içinde Portekiz, İspanya, Hollanda, Fransa ve İngiltere tarafından paylaşıldılar. Bunlardan İngiltere, 17. yüzyılın son otuz yılında bu yöntemlerin hepsini –yani sömürgecilik, kamu kredisi, modern finans ve himayecilik yöntemlerini– sistematik bir bütünlük içinde bir araya getirdi. Bunların bazıları kaba kuvvet kullanımına dayanıyordu; fakat istisnasız

hepsi de, feodal ekonomik düzenden kapitalist düzene şiddetli geçişi hızlandırmak ve geçiş aşamasını kısaltmak için toplumun yoğun ve örgütlenmiş gücü olan devlet iktidarını çalıştırdılar. Ve gerçekten de kuvvet, değişmekte olan eski toplumların ebesidir. Kuvvet bir iktisadi ajandır."[35] Oysa dönemin metafizik sistemleri, modern ve antagonist sınıfların doğduğu yıllarda evreni matematik bir uyum içinde ve bazen de, Leibniz'de olduğu gibi, "mümkün olan dünyaların en iyisi" olarak sunmaya çalışıyordu. Bu uyumlu evrenin garantisi de çeşitli biçimlerde algılanan Allah kavramında yatıyordu. Kuşkusuz bu Allah anlayışı ve arayışı kilise ve sinagogların resmî dogmalarındaki Allah kavramından çok farklıydı. Bu yüzden de 17. yüzyıl filozoflarının en önemlileri büyük baskılara maruz kalmış, bazı eserlerini imzasız yayınlamak zorunda kalmışlardır.

17. yüzyılda, Batı'da, düşünce hayatına baskılar kısmen devletten kısmen de kiliseden (Yahudi düşünürler için de sinagoglardan) geliyordu. Fransa Kralı 14. Louis'nin "Devlet benim!" dediği ileri sürülür; oysa aynı dönemde ve aynı ülkede Bossuet de rahatlıkla "Kilise benim!" diyebilirdi. Hitabetiyle ün salmış ve prenslere mürebbilik yapmış olan rahip, dönemin resmî tarih anlayışını da temsil etmiştir. Tarihçilerin küçümsendiği, gerçek tartışmanın filozoflarla ilahiyatçılar arasında cereyan ettiği bir çağda Katolik din adamı tarih çalışmalarını da yönlendiriyordu.

Bossuet *Evrensel Tarih Üzerine Söylem'*ine "tarih, insanlara bir yararı olmadığı durumlarda bile, prenslere okutulmalıdır" diyerek başlıyor ve "din ve siyasal iktidar, beşerî olayların cereyanına temel teşkil eden iki noktadır" diye devam ediyordu.[36] Düşünür, bu eserinde kutsal kitaplara dayanarak ve "Yaratılış"tan başlayarak eski uygarlıkları anlatıyor, özellikle de Mısır uygarlığını övüyordu. Yahudi peygamberler tarihine Eski Yunan'dan daha çok yer vermesi eleştiri konusu olmuştur. Oysa modernizmin doğduğu bir çağda, mutlakiyetçiliğin âdeta "ideal-tip"ini oluşturan bir ülkede resmî ideolog haline gelmiş bir rahibin düşünceleri, bugün, daha çok felsefeyle ilişkileri açısından ilginç görünüyor. Gerçekten de Fransa'da ve Avrupa'da yükselen rasyonalizm karşısında Bossuet nasıl bir tepki sergiliyordu? Ve bu tepki rahibin eserlerine nasıl yansıyordu?

Paul Hazard, 1930'larda büyük yankılar uyandıran bir eserinde 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başları arasındaki dönemin (1680-1715) Avrupa'da bir "bilinç krizi" olarak yaşandığını yazmış ve şu cüretkâr teşhisi

koymuştu: “(Bu dönemde) Fransızların çoğu Bossuet gibi düşünüyorlardı; birdenbire Voltaire gibi düşünmeye başladılar: Bu bir devrimdi.”[37] Gelişme herhalde yazarın iddia ettiği kadar ani olmamıştı; fakat büyük bir değişikliğin yaşandığı da yadsınamazdı. Burada şu soru akla geliyor: “*Evrensel Tarih*”inde ilginç bir “tarihî dönem” tanımı yapmış ve tarihî dönemlere ayırarak incelemiş olan Bossuet’nin kendisi de eserinin yayınlandığı sırada (1681) yeni bir dönemin başladığı kanısında mıydı?

Bossuet’ye göre “dönem” (époque) sözcüğü Yunanca “durmak” anlamına gelen bir sözcükten geliyordu ve “(bizden) önce ve sonra olup biten her şeyi gözden geçirmek ve bu yolla da anakronizmden, yani tarihleri karıştırma hatasından kurtulmak için bir dinlenme mekânı” teşkil ediyordu.[38] Öyle görünüyor ki, yakından izlediği ve eleştirdiği rasyonalist akımların yeni bir devri başlatacağı kaygısı yazarımızda mevcuttu; fakat bunu kabullenmek, temsilciliğini yaptığı egemen ideolojinin de sonu anlamına gelecekti. Bu yüzden Bossuet modernist akımları izliyor, yer yer onlardan yararlanıyor, fakat aynı zamanda onlarla savaşıyordu. Özellikle kendi ülkesinde hızla yükseliş halinde olan Kartezyen felsefe hem ilgisinin hem de kaygılarının başında idi. Descartes’ın Allah’ı inkâr edenlere karşı geliştirdiği muhakeme tarzı kuşkusuz Bossuet’nin beğenisini kazanıyordu. Ne var ki filozofun “metodolojik kuşku”ya dayanan sisteminin aynı zamanda iman için bir tehdit oluşturduğunu da göz ardı edemezdi. Bir yakınına yazdığı mektupta bu tehdidi şöyle özetlemişti: “Kartezyen felsefe adı altında Kilise’ye karşı büyük bir kavganın hazırlandığını görüyorum. Bu sistemde ve onun kanımca yanlış anlaşılmış olan ilkelerinde bir sapkınlıktan da fazlası var ve bu ilkelerden Kilise dogmalarına karşı çıkarılacak sonuçların bu felsefeyi iğrenç kılacağını; Kilise’ye de, filozofların zihnine Allah’ın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü yerleştirmek için felsefeden sağlayacağı tüm meyveleri kaybettireceğini hissediyorum.”[39] Bossuet, Kartezyen felsefe yayıldıkça Descartes’a karşı daha da sert bir dil kullanmış ve “uzun süre dini kutsayan, fakat dini aşınca kendisini ve her şeyi aştığını sanan” filozofu, “kendiliğinden hiçbir şey bulamayıp hep başkalarını izleyen zayıf esprileri” sapkınlığa yöneltmekle suçlamıştır.[40]

Bossuet’nin felsefe alanında kaygısı Descartes ve Kartezyen felsefeden ibaret değildi. Katolik rahip, Spinoza’nın yayınlarından da haberdardı ve Hollandalı filozofun *Teolojik-Politik İncelemeler*’inde kutsal kitapları sıradan bir tarih kitabı gibi eleştirmesi onun için kabul edilemez bir şeydi.

Hele mucizeleri reddetmesi tam bir skandaldı. Yine de Katolik rahip Spinoza'dan da etkileniyor, onunla daha iyi boy ölçüşebilmek için, Latince ve Yunancanın dışında İbranice öğrenmek gereğini de hissediyordu. Üstelik Spinoza eleştirel Tevrat ve İncil okumalarında yalnız da değildi. Katolik rahip Richard Simon da aynı yolu izlemiş, kutsal kitapları eleştirel bir yaklaşımla ele almıştı. R. Simon, Homer'in eserleri nasıl okunuyorsa kutsal kitaplarının da aynı gözle okunacağını düşünüyor ve hümanist geleneğin izinde teoloji yerine filoloji ve grameri öne çıkarıyordu. Hazard'ın ifadesiyle, "R. Simon ile eleştiri ilk kez özerk kesinliğe ve saf bir biçime ulaşıyordu. Hükümlerinde ne felsefe ne de dogmalar rol oynuyordu. Onun için sadece el-yazmaları, mürekkep, yazı, harfler, noktalar, aksanlar önemliydi. Din dışı (profane) bilim, kutsal otoriteleri tanımayı reddediyordu".[41]

Voltaire'in "filozoftan çok ilahiyatçı, tarihçiden çok hatip" dediği[42] Bossuet, *Aydınlanma* adı verilecek olan yüzyıla geçilirken bu kavgayı kaybetti ve yüzyıla damgasını vuran *Eskiler-Yeniler* kavgasını yeniler, yani modernler kazandılar. Rasyonalizmi temsil eden filozofların dayandığı sınıfla ilahiyatçı Bossuet'nin sınıfsal dayanakları arasında (daha sonra Fransız Devrimi'nde olacağı gibi) uzlaşmaz bir çelişkinin olmaması geçişi şiddetli bir devrime dönüştürmemiştir.

Katolik rahibin ve temsil ettiği zümrenin, bir inanç dünyasında yaşamalarına rağmen, çağın felsefi akımlarını da yakından izlemeleri bu dönüşümün evrimci niteliğinde kuşkusuz rol oynamıştır. İlginçtir ki geniş ufkuyla Bossuet daha sonra bazı aydınlanma düşünürlerinin de takdirini kazanmıştı. Bunlardan D'Alembert, düşünürün *Evrensel Tarih*'ini şu satırlarla övmüştür: "Bu geniş taslakta, tarihçi milletinin çok sevdiği anlamsız ayrıntılar üzerinde durmayı küçümseyerek, bir bakışta kanun koyucuları ve fatihleri, kralları ve milletleri, cürümleri ve beşerî erdemleri gören ve değerlendiren; hızlı ve enerjik bir fırçayla her şeyi yutan zamanı, beşerî yücelikler üzerindeki Allah'ın elini ve aynı krallar gibi ölen krallıkları resimleştiren geniş ve derin bir dehayı takdir ediyoruz."[43] Bu uzun ve süslü cümlede dikkatimizi en çok çeken şey, bir Aydınlanma düşünürünün "tarihçi milleti"ni ve "anlamsız ayrıntılar"ı küçümseyici tavrıdır. Descartes, Malebranche ve Locke gibi filozofların da paylaştığı bu küçümseyici bakış, bizi dönemin tarihçilik mesleğine ve "profesyonel tarihçi"lerine yöneltiyor.

Metafizik, Bilim ve Tarih-Yazıcılığı

17. yüzyıl, ilahiyatçılar, filozoflar ve edebiyatçılar dışında, ilgileri tüm insanlığa yayılan geniş bir tarihçiler ordusu da yaratmıştır. Ne var ki bunların yazdıkları tarihlerin pek azı ciddi ve tutarlı bir çalışmanın ürünüydü. Amacı geçmişi anlamaktan çok mevcut düzeni savunmak olan bu çalışmalar "tarihî olguları araştırmaya değil, tanzim etmeye" önem veriyor ve bu amaçla da sağlam kaynaklardan çok retoriği ön plana çıkarıyordu. Bu bağlamda Mézeray, Maimbourg, Varillas, Vertot, Saint-Réal gibi isimleri sayan P. Hazard, "bu zamanın tüm tarihçileri Titus Livius, hatta ondan daha süslü, daha akıcı olmak istiyorlardı!" diyor.[44] Bu tarihçilerden örneğin bir Varillas, gözleri iyi görmediği ve okuyamadığı zamanlarda dahi, hiç incelemediği olaylar hakkında saatlerce konuşup, söylediklerini yayınlanmak üzere dikte ettiriyor; kralın kitaplığında bir saat geçiren rahip Daniel de orada gördüğü el-yazmalara yaptığı göndermelerin eserini zenginleştirdiğini söylüyordu.[45] Bu nitelikleriyle, tarihçiler, hiç kimseye yaranamadılar. Filozoflar ve modernler onları eskinin bir parçası olarak küçümsüyordu. Gerçek, tarihte değil metafizikte aranmalıydı. Üstelik önemli olan dünü değil, bugünü anlamaktı. Dönemin tarihçilerine en sert eleştirileri yönelten Malebranche'ın işaret ettiği gibi, tarihçiler düşünmüyor, başkalarının düşüncelerini anlatıyorlardı.

Benzer eleştiriler İngiltere'de de Locke'dan geliyordu. Tarih-yazıcılığında retoriği ve düz anlatıyı küçümseyen filozof, "Herodot, Plutarque, Curtius ve Titus Livius'un tüm özelliklerini bilip de, onlardan başka türlü yararlanmayan bir insan sadece belleği kuvvetli bir cahildir" diyordu. Locke'a göre, örneğin Eski Yunan ve Roma'daki evlenme merasimleri, parayı ilk basanın kim olduğu, resmî binalardaki figürler gibi "garip ve yararsız bilgiler"in hiçbir öğretici tarafı yoktu ve tarih, "dünyada sadece asillere ve iş adamlarına özgü inceleme alanı" olmalıydı.[46] Marx ve Engels'in ilk ortak eserlerinde işaret ettikleri gibi, tam da bu sırada, ilkel birikimin tüm yöntemlerini bir araya getirmiş olan İngiltere'de, "yaşanan pratiği sistem haline getirecek ve ona teorik bir temel verecek bir esere ihtiyaç vardı: Manş ötesinden Locke'un eseri (*An Essay Concerning Human Understanding*) zamanında geldi ve sabırsızlıkla beklenen bir misafir gibi heyecanla karşılandı".[47]

Tarih-yazıcılığına metafizikten gelen eleştiriler madalyonun sadece bir tarafı idi. Öteki tarafında ise, tarihçileri, tüm basitliklerine hatta yer yer “şarlatanlık”larına rağmen yine de şüphe yayan odaklar olarak gören iman sahipleri vardı. Gerçekten de aynı tarihî konular hakkında farklı anlatılar ortaya çıkıyor, hepsi de doğruluk iddiasında bulunuyordu. Örneğin mevcut bir sürü Fransa tarihinden hangisine inanmak lazımdı?

Kapitalizmde en ileri aşamada olan İngiltere, bu açıdan daha da geri bir konumdaydı. Daha 1622’de, tarihte bir ilki gerçekleştirerek Oxford’da bir tarih kürsüsü kurmuş olan bu ülkede, henüz bir İngiltere tarihi bile yazılmamıştı. Mezeray’ın Fransızlar, Mariana’nın İspanyollar, Buchanan’ın İskoçlarla ilgili tarihlerinin karşılığı henüz İngiltere’de yoktu. Papalık devletleri, dükalıklar ve cumhuriyetler arasında bölünmüş olan İtalyanların tarihini yazmak için de Antonio Muratori tonlarla kaynak toplamış, kitaplar yazmıştı. Oysa gözlerini geçmişten çok geleceğe çevirmiş olan İngiltere’de tarih eski çağlarla sınırlı kalmıştı ve ilk tarih kürsüsünü işgal eden Degory Wheare de Latince kaleme aldığı “yöntem” kitabında, Locke gibi, “tarihin asıl amacı, bilgi edinme ve derin düşünceler (contemplation) değil, pratiktir” diyordu. Ona göre “tarih, örneklerle süslenmiş bir ahlaki felsefe” olmaktan öte bir anlam taşımıyordu.[48] Kısaca İngiltere’de, örneğini Richard Baker’ın “eski tarz kronikleri”nde bulan eserlerin ötesine geçilememişti. Yüzyılın sonlarına doğru William Temple “*İngiltere Tarihine Giriş*”ini yazarken Fransız tarihçi Mezeray’ı örnek alacaktı.[49]

Kısaca 17. yüzyıl, ilahiyatçılarla metafizikçilerin çatıştığı, fakat her iki akımın da tarihçileri etkilediği bir yüzyıl idi. 18. yüzyıl, yani Aydınlanma çağı ise metafizikten felsefeye geçiş dönemi oldu. Metafizikçiler tarihçiliği küçümsüyor, onu bir bilim olarak görmüyorlardı. Yine de Spinoza Tevrat’a getirdiği laik okuma ile, Leibniz ise geleneksel kaynakları aşan, tarihte “kaynak” kavramını zenginleştiren incelemeleri ile disiplinin bilimselleşmesi yönünde önemli bir rol oynadılar. Fakat bu geçişte en önemli rolü, yüzyılın sonlarına doğru Fransız düşünürü Pierre Bayle oynadı.

Bugün düşünce tarihinde hayli geri planlara atılmış görünen Pierre Bayle kimdi? Ve bu tarihî işlevi nasıl yerine getirdi? Sanıyorum ki bu işlevi en iyi tarihî maddeciliğin kurucuları ifade etmişlerdir.

Marx ve Engels, tarihî maddeciliğin inşasında ilk temel taşlarından biri olan *Kutsal Aile*'de genç Hegelcilerle hesaplaşırken, Bayle'i Feuerbach'ın öncüsü olarak görüyor ve şunu yazıyorlardı: "Teori planında 17. yüzyıl metafiziğine ve tüm metafiziğe itibarını kaybettiren insan Pierre Bayle idi; silahı da bizzat metafiziğin büyülü formüllerinden yapılmış *kuşkuculuk* oldu. Bayle'in hareket noktası Kartezyen metafizik idi. *Feuerbach, spekülatif felsefeyle* kavgaya spekülasyonda ilahiyatın son desteğini gördüğü ve ilahiyatçıları, sözde bilimlerini terk ederek, kaba ve itici inançlarına dönmeye zorlamayı gerekli bulduğu için girişmişti; aynı şekilde Bayle de dinden şüphe ettiği için dinî inancı destekleyen metafizikten da şüphe etmeye başladı. Böylece metafiziği tüm tarihî evrimi içinde eleştirmeye koyuldu. Metafiziğin ölüsünün tarihini yazmak için tarihçi oldu (..) Bir Fransız tarihçisinin dediği gibi, Pierre Bayle, '17. yüzyıl anlamında metafizikçilerin sonuncusu, 18. yüzyıl anlamında filozofların da birincisi oldu'." (İtalikler Marx ve Engels'e ait).[50]

Pierre Bayle'in karşı olduğu düşünce sistemi aslında Bossuet'nin teolojik sistemiydi ve bu sisteme karşı Bayle, silahını önce Descartes'ın şüpheciliğinde aramıştı. Fakat Fransız filozofun "ilk neden" ve "töz" arayışı ve Bossuet nasıl tüm gerçekleri kutsal kitaplarda buluyorsa Descartes'ın da tüm gerçekleri matematikte bulması, kendisini Kartezyen felsefeden uzaklaştırmıştı.[51] Matematik, her şeyi kanıtlama mantığı üzerine kurulmuştu. Oysa tarihî gerçekler farklı nitelikteydi ve onlar için matematik kanıtlama söz konusu olamazdı. Tarihî olguları saptamak ve doğruyu yanlıştan ayırmak önce şüpheciliği gerektiriyordu. Böylece Bayle, bir tarih felsefesi geliştirmek ya da tarihte ereksellik aramak yerine, tarih çalışmalarına şüpheciliği sokuyor ve tarihî olgular içinde doğrulardan çok yanlışları arıyordu. Eleştirel sözlüğünü hazırlarken bir dostuna yazdığı mektupta da, amacının "sözlüklerde ya da kimi yazarlar tarafından yapılan hatalarla ilgili bir yanlışlar mecmuası" meydana getirmek olduğunu söylemişti.[52] Yanlışlar dogmalardan, otoritelerden ve gelenekten kaynaklanıyordu. Bu yüzden doğrulara da ancak dogmaları ve otoriteleri kırarak ulaşabilirdik. Bunun için de, Bayle, tarihî olguları tek başlarına ele almıyor, onları "tarihî olgunun bağlı olduğu koşullanmalar kompleksi" içinde inceliyordu. Ve onun için olgular, tarihî bilginin başlangıcı değil, hedefi ve sonucuydu. Böylece, Cassirer'in ifadesiyle, "katı bir şekilde rasyonel ve rasyonalist bir yüzyılın ortasında, Bayle, inançlı ve tutarlı bir

biçimde ilk *pozitivist*” olacaktı.[53] Eleştirel sözlüğünden aktardığımız aşağıdaki cümleler, çığır açıcı düşünürün tutkusunu ve kavgasını çok güzel özetliyor:

“Tarihin kanununu bilenler, görevini sadık bir şekilde yapmak isteyen bir tarihçinin övgü ve kötüleme esprisinden uzaklaşması ve mümkün olduğu kadar her türlü ihtirasını yenmiş bir stoacı gibi davranması gerektiğini kabul ederler. O sadece gerçeğin çıkarlarına dikkatli olmalı, gerisine aldırış etmemelidir ve bunun için bir hareketin öfkesini, bir iyiliğin anısını, hatta vatanının aşkını feda etmelidir. Bir ülkeden olduğunu, bir cemaatte yetiştiğini, servetini şuna veya buna borçlu olduğunu, dostlarının veya ebeveyninin şunlar ya da bunlar olduğunu unutmalıdır. Böyle bir tarihçi, Melchisédec gibi, anası, babası, soy kütüğü olmayan biridir. Ona nerelisin diye sorulunca ne Fransızım, ne Almanım, ne İngilizim, ne İspanyolum vb., ne imparatorun ne de Fransa kralının hizmetinde değil sadece gerçeğin hizmetinde olan bir dünyalıyım diye yanıt verir. Gerçek tek kraliçemdir; sadece ona itaate yemin ettim.”[54]

Pierre Bayle ile bir devir kapanıyor, yeni bir devir başlıyordu. Fakat biz Aydınlanma adına layık görülen bu yeni devri sorgulamaya geçmeden, bu gelişmelerin dışında yer alan, hatta yer yer ona karşıt olarak sunulan başka bir dünyada, Osmanlı-İslam dünyasında olup bitenleri anlamaya çalışalım.

Osmanlı-İslam Dünyası: Kâtip Çelebi, İlahiyat ve Tarih

17. yüzyıl, Avrupa için olduğu gibi Osmanlı toplumu için de bir dönüm noktası oldu ve Batı’daki sosyoekonomik gelişmeler bu dönüşüm için de belirleyici bir rol oynadılar. Çok genel hatlarıyla bu karşılıklı etkileşim şöyle özetlenebilir: Batı’da kapitalizmin itici güçlerinden yün dokumacılığının hayvancılığı teşvik etmesi ve hububat ihtiyacını artırması Doğu’da tarım ekimini yoğunlaştırmış ve Elbe nehrinin doğusundaki bölgede tarihçilerin “ikinci feodalite” adını verdikleri süreci başlatmıştı. 16. yüzyıla resmî tarihçilerin “Celali isyanları” adını verdikleri köylü isyanları ile giren Osmanlı toplumu da bu gelişmenin dışında kalamazdı.[55] Bu süreç içinde ön-feodalite özellikleri taşıyan Osmanlı tımar sistemi bozuluyor, Anadolu ve Balkanlarda bir çeşit “hanedan aileleri” görünümü altında derebeylik sistemi gelişiyordu. Aynı sürecin üst-yapı açısından ifadesi ise

Osmanlı kültür kurumlarında, özellikle de medreselerde baş gösteren bozulma oldu.

Osmanlı Devleti'nde ulema sınıfı aslında daha 16. yüzyıl ortalarından itibaren toplumsal bir evrim geçirmiş, medreseler bazı "aristokratlaşmış" molla ailelerinin eline geçerek siyasal kavganın bir parçası haline gelmişti. 17. yüzyılda Batı'da rasyonalizm egemenliğini kurarken Osmanlı toplumu böyle anakronik bir evrim içindeydi ve bir kast haline gelen ulema, artık ancak "ilmiyenin zenginliği ve imtiyazları tehdit altında olduğu zaman bir araya geliyordu; bu ilim mesleğinin mensupları nadiren ilmî nedenlerle ve nadiren mesleklerinin ilmî yönü için birlikte hareket ediyorlardı."[56] Medreselerin siyasallaşması ve "umur-u devlet"in bir aktörü haline gelmesi, ruhaniyet alanının bunların dışındaki tekke ve tarikatlara kaymasına, daha doğrusu mevcut tarikatların güçlenmesine yol açtı. Öte yandan Kadızadeler gibi "aristokrat"laşan bazı ulema aileleri camilerde verdikleri siyasal nitelikli vaazlarla yeni ve farklı bir ideolojik alan yaratmayı başarmışlardı.

Bütün bu gelişmeler, kuşkusuz, Batı tipi bir sivil toplum için elverişli bir zemin oluşturmuyordu. Nitekim bu dönemin Kâtip Çelebi, Evliya Çelebi gibi önde gelen düşünürleri medreselerden çıkmamıştır. Bunlardan Kâtip Çelebi, her alanı kucaklayan eserleriyle, özellikle de ilimler sözlüğüyle Osmanlı Devleti'nde çağının en dikkate değer düşünürü olmuştur.

Avrupalı çağdaşları arasında Hacı Halife ismi ile ün yapmış olan Kâtip Çelebi ilimleri, o günlerin dünyasında yaygın olan tasnife uyarak, *aklî* ve *naklî* ilimler şeklinde ikiye ayırıyordu ve her iki alana da hâkimdi. Özellikle 15 bin civarında eser, 10 bin kadar yazar ve üç yüzden fazla da bilim dalının tanıtıldığı *Keşf'üz Zunûn* isimli eseri bir bibliyografyadan da öte, bir ansiklopedi özelliği taşımaktadır.[57] Dr. Adnan Adıvar'ın, (Batı Rönesansı'ndan iki yüz yıl sonra) "Türkiye'de Rönesans'ın müjdecisi sayılabilecek kadar önemli"[58] bulduğu düşünürün eserleri F. Babinger'den çağdaş İslam düşünürü Fazlur Rahman'a kadar, Batılı ve Doğulu, sayısız bilginin de dikkatini çekmiş ve takdirini kazanmıştır.[59] Bu övgüler düşünürden üç yüz elli yıl sonra bile laiklik sorununu çözememiş bir toplumda Kâtip Çelebi'nin düşüncelerinin güncel bir boyut taşımasından kaynaklanıyor.

Kâtip Çelebi’nin laik bir dünya görüşü yönündeki duruşu, önerdiği ilim tasnifinde ve hikmet ya da felsefeyi içeren “aklî ilimler”e verdiği önemde somutlaşıyordu. Ne var ki, hayatının sonlarında kaleme aldığı *Mizanü’l-Hakk’*da anlattığına bakılırsa, düşünürümüz bu açıdan pek de şanslı bir dönemde yaşamıyordu. Çağının Osmanlı teokrasisine özgü “normal” kısıtlamalarının dışında, bazı konjonktürel gelişmeler de o tarihlerde düşünce özgürlüğünü boğma eğilimindeydi. Kâtip Çelebi bu gelişmeleri şöyle özetlemiştir: “(Osmanlı Devleti’nde) ilk çağlardan Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye kadar hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırıcılar ün almışlardı”; fakat sonradan “nice boş kafalı insanlar” bunlara karşı tavır alarak, “salt taklit ile donup kaldılar” ve felsefeyle ilgili bütün dersleri öğretim programlarından çıkarttılar. Sonuç olarak da “Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip, bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.”[60] İlginçtir ki, bu tabloyu çizen âlimimiz kendi azminin kırılmadığını ve “Sokrat’ın Eflatun’u heveslendirdiği gibi”[61] genç yetenekleri teşvik ettiğini belirtmekten de geri kalmamıştır.

Aslında Kâtip Çelebi’nin sözünü ettiği yasaklamanın göreli olduğu, merkeziyetçilikten uzak ve kendine özgü bir “çoğulculuk” anlayışı içinde yaşayan medrese sisteminde mutlak ve bütünsel bir felsefe düşmanlığından söz edilemeyeceği söylenebilir. Nitekim bazı tarihçilere göre, o dönemde, bilim ve felsefeyi bütünüyle yasaklayan “herhangi bir resmî karar veya yazı yoktur” ve Kâtip Çelebi, “sadece oluşan olumsuz havaya ve yaygınlaşan bilgi yetersizliğine vurgu yapmaktadır.”[62]

Kuşkusuz Kâtip Çelebi’nin bilim ve felsefe konusundaki “liberal” tutumunu dönemin koşulları içinde değerlendirmemiz ve günümüz kavramlarını üç yüz elli yıl öncesine uygularken çok ihtiyatlı olmamız gerekiyor. İlerleyen sayfalarda Osmanlı bilgininin evrensel planda bir yeri olup olmadığını sorgularken bu noktaya tekrar döneceğiz ve Kâtip Çelebi’nin düşünce dünyasının sınırlarına değineceğiz. Yine de, elli yıl önce, “Kâtip Çelebi’nin görüşü tamamen laik devlet telakkisine ve laik ahlak prensiplerine uygundur” diyen Hilmi Ziya Ülken’in şu söylediklerinin bugün de anlamını yitirmedikleri kanısındayız: “Kâtip Çelebi’nin üç yüz yıl önce verdiği hükümler, bugün için dahi maalesef henüz tatbik sahasına girmiş olmayan derin bir ilim zihniyetine ve realist bir cemiyet görüşüne –hiç değilse sezgi halinde– dayanmaktadır.”[63]

Kâtip Çelebi, düşünceleri ve eylemi ile bizlere yaşadığı dönemin siyasal ve toplumsal sorunları hakkında da ışık tutmakta, o yıllarda olup bitenlere tanık olmaktadır. Özellikle *Mizanü'l-Hakk* kitabı bu konuda paha biçilmez tablolarla doludur. Ünlü âlim, ölümünden bir yıl önce kaleme aldığı bu son eserinde, o günlerde Osmanlı toplumunu en çok meşgul eden ve bölen sorunları tartışmış, ayrıca bu konularda kendi düşüncelerini de açıklamıştır.

Nelerdi Kâtip Çelebi'nin altını çizdiği sorunlar?

Kâtip Çelebi, *Mizan*'ında, özellikle o sıralarda toplumu ikiye bölmüş olan (Mevlevilerde) "raks ve devr icrası"; tütün ve kahve yasağı; Peygamber Muhammed'in küçükken kaybettiği anne ve babasının Müslüman sayılıp sayılmayacağı; Muhyiddin İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesini benimseyenlerin mi, yoksa reddedenlerin mi haklı olduğu gibi konular üzerinde durmuş ve ılımlı tavırlar ortaya koymuştur. Çelebi, daha da önemli olarak, o yıllarda Osmanlı devletinde sert tartışmalara konu olan "bid'at"la ilgili görüşünü de ifade etmiştir.

Gerçekten de "yenilik" anlamına gelen, fakat giderek yeniliklere kapanan bir toplumda "yasak" anlamı kazanan bu sözcüğe karşı âlimimizin yaklaşımı nasıl olmuştur?

Kâtip Çelebi *bid'at* konusunda tavrını belirlemeden önce yenilikleri *bid'at-ı hasene* ve *bid'at-ı seyyie*, yani iyi ve kötü yenilikler şeklinde ikiye ayırır ve sonra da kendi tutumunu şöyle formüle eder: "Ancak şunu söyleyeyim ki bütün bu bid'atlar halkın arasında bir töreye ve âdete dayanır. Bir bid'at bir halkın arasında yerleşip oturduktan sonra artık şeriatın beğendiğini buyurup, beğenmediğini yasaklamak işidir diye halkı yasaklayıp ondan döndürmek arzusunda olmak büyük ahmaklık ve bilgisizliktir. Halk alışıp âdet ettiği işi, eğer sünnet eğer bid'attır, bırakmazlar."[64] Bu satırlarda, Kâtip Çelebi'nin düşüncesinde laiklik yönündeki öğelerin sadece "ilke beyanı" düzeyinde kalmayıp, toplumsal dayanaklarla da beslendiğine tanık oluyoruz.

Aslında 17. yüzyılın ortalarında Osmanlı toplumu sadece dinî düşünce planında ikiye bölünmemişti; bu bölünmenin sosyolojik ve siyasal bir tabanı da bulunuyordu. İdeolojik planda Sünni ortodoksi ve sufilik karşıtlığı şeklini alan tartışmalar, yönetici sınıf içinde de kamplaşmaya yol açmıştı. Örneğin Mevleviliği benimsemiş olan Bahaî Efendi'nin yüzyılın ortalarında

(1649'da) şeyhülislam oluşu bu kavgayı kızıştıran bir faktör olabiliyordu. Gerçekten de, çocuk yaşındaki Sultan 4. Mehmet ve onu etki altında tutan büyük annesi Kösem Sultan ile Kadızadeler ve yeniçeri ağalarını bir araya getiren iktidar kliğinin tasavvuf erbabına karşı verdiği kavga ve Bahaî Efendi'yi şeyhülislamlıktan uzaklaştırmak için kurduğu tuzaklar, o dönemde din, sosyoloji ve siyasetin nasıl iç içe olduklarını sergileyen anlamlı bir gelişme idi.[65]

Kâtip Çelebi'nin bireysel dünyası ve Osmanlı kültürü içindeki yeri hakkında yaptığımız bazı genel saptamalardan sonra, sanıyorum ki artık şu soruları sorabiliriz: Düşünürümüz bilim ve kültür açısından evrensel planda nasıl bir konumda bulunuyordu? Batı dünyasındaki gelişmeleri göz önünde bulundurursak, kendisini evrenselleşen değerler sistemi içinde yer alan bir düşünür olarak da niteleyebilir miyiz? Yoksa katılaşan ve kültür hayatını akılcılıktan daha da uzaklaştıran bağnazlık eğilimleri, aslında bu eğilimlerle kavga halinde olan Kâtip Çelebi'nin ufuklarının sınırlarını da çiziyor muydu?

Daha önceki bölümlerde anlatmaya çalıştığımız gibi, 17. yüzyılda Batı dünyası köklü bir dönüşüm içindeydi. Feodal yapılar çözülüyor, mutlak monarşilerin kurumsal yapısı oluşuyor ve merkantil politikalar da kapitalist sermaye birikimini hızlandırıyordu. Aynı ortamda zihin yapıları da hızla değişiyor ve skolastik düşünce ağır darbeler yiyordu. Düşünce planında Fransız filozofu Descartes bu gelişimin ve dolayısıyla da evrensel uygarlıktaki ilerlemenin önde gelen isimlerinden biri olmuştur.

Kâtip Çelebi, Descartes ve Ötesi

Kâtip Çelebi (ölümü 1657) ve Descartes (ölümü 1650) aynı yıllarda yaşamış, çağdaş iki düşünür idiler; fakat hiçbir zaman bir araya gelmemiş, hatta hiçbir şekilde birbirlerinden haberdar olmamışlardı. Yine de giderek farklılaşan iki toplumsal ortamın ve kültür geleneğinin bu önemli iki figürünü karşılaştırmak (metodolojik olarak tartışmalı görünse de) bazı açılardan aydınlatıcı olabilir.

Kâtip Çelebi ile Descartes'ın ortak noktaları, kuşkusuz, bütün düşünürlerde ortak olduğunu söyleyebileceğimiz bir özelliktir: Eskilerin *libido sciendi* dediği okuma ve öğrenme tutkusu. Gerçekten, her iki düşünürün hayatı da okuma, öğrenme ve düşüncelerini yayma çabası içinde

geçmiştir. Buna ek olarak bir de şu noktada birleştiklerini görüyoruz: Descartes da, Kâtip Çelebi de toplumlarının bilim kurumlarının dışında yer almışlardı. Fransız filozofu Poitiers Üniversitesi'nde hukuk okumuş, daha sonra da bir askeri okula girerek askerlik eğitimi görmüştü. Kendisi hiçbir zaman bir üniversite mensubu olmamıştır. Aynı şekilde Kâtip Çelebi de, Enderun mensubu babası sayesinde özel öğretim gördükten sonra halife (kâtip) olarak Enderun'a girmiş ve tüm hayatı boyunca medrese dışında kalmıştır. Hatta yaşam öyküsünü yazanlar, Kâtip Çelebi'nin medreseliler tarafından küçük görüldüğünü de not etmişlerdir. Bu benzer noktanın önemi şuradadır: O dönemde, Batı'da ve Doğu'da, yükseköğretim kurumları skolastik bilim anlayışları ve lonca çıkarlarına dayanan yapılarıyla modern bilim gelişmelerinin dışında kalmışlar, hatta bu yöndeki gelişmelere karşı çıkmışlardır. 18. yüzyılda, yani Aydınlanma çağında bile Fransa'da en ünlü düşünürlerin (Voltaire, Rousseau, Montesqieu, Ansiklopedistler vb.) Sorbonne'un düşmanları sayılmış olması anlamlı değil midir? O kadar ki, 19. yüzyıl başlarında Fransız eğitim tarihini inceleyen Durkheim bile, çağdaş kurumlar arasında feodal loncalardan en çok iz taşıyan kurumlar olarak üniversiteleri işaret etmiştir.[66] Kısaca Kâtip Çelebi'nin yaşadığı dönemde Batı üniversiteleri de zihniyet itibariyle Osmanlı medreselerinden fazla farklı değillerdi. Farklı olan, Batı'daki, feodal ilişkileri çözen ve özgür tartışmanın mümkün olduğu bir "kamusal alan"ın oluşmasına olanak sağlayan toplumsal gelişme modeli idi. Kâtip Çelebi ile Descartes'ı ayıran nokta da nesnel olarak yaşadıkları kültür ortamı bağlamında ortaya çıkıyordu.

Descartes, "resmî Fransa"nın temsilcisi değildi. Tam tersine düşüncelerinin resmî felsefeyle uyumsuzluğu yüzünden ülkesini terk etmiş, Hollanda'ya yerleşmişti. Dahası, bazı kitaplarını hayattayken yayınlamayı göze alamamış, yayınlanan eserlerinden bazılarına da ismini koymaktan çekinmişti. Kısaca, Descartes ve Kartezyen felsefesi, yaşadığı günlerin Fransa'sını değil, geleceğin Fransa'sını temsil ediyordu. Düşünürün temel eserlerini *Latince* değil *Fransızca* kaleme almış olması da skolastik kültürden ulusal ve rasyonel bir kültüre geçişin işaretiydi. "Eğer öğretmenlerimin dili Latinceyle değil de, ülkemin dili olan Fransızca yazıyorsam, diyordu Descartes, bunu şu umutla yapıyorum: Sadece doğal, tamamen saf akıllarını kullananlar, düşüncelerimi eski kitaplardan başka bir şeye inanmayanlardan daha iyi anlayacaklar."[67] Aslında Descartes'ın

skolastik düşünceden modern bilim ve felsefeye geçişi simgeleyen bu sözleri, Fransa'yı da aşan bir Batı rasyonalizmini müjdeliyordu. Çünkü unutmayalım ki, eğer İtalyan Galile olmasaydı, Fransız Descartes da olamazdı ve bunlara Hollanda'nın özgürlükçü ortamını da eklemeden Descartes'ın *cogito* sorgulamasını anlayamayız. Oysa Kâtip Çelebi bu ortamdan kopuk, dahası, bu ortamın genellikle "küfür dünyası" olarak görüldüğü bir ortamda yaşıyordu ve bir Osmanlı Descartes'ı olabilmesi mümkün değildi. Fakat Kâtip Çelebi o yılların resmî Fransa'sını temsil eden ve her düşünceyi kutsal tarih ve Katolik ortodoksi optiğinde değerlendiren Bossuet de olmadı. Medreseli olmadığı için ulema tarafından küçümsendi; geçim kaynağı olarak gördüğü kapıkulu ocağında da yükselmek için en küçük bir çaba sarf etmedi. Tüm hırsı okumak, yazmak ve doğru bellediğini –yaşadığı kültür ortamının sınırlarını zorlayarak–söylemek idi ve bunun kavgasını verdi.

Özetlersek, 17. yüzyılda Osmanlı toplumu Ortaçağ kalıplarını zorlasa da, kıramadı; skolastik düşünce yöntemlerini yenileyemedi. Bu konuda Kâtip Çelebi gibi en ileri adımları atan düşünürler de felsefe yapmadılar, sadece felsefenin önemi ve gereği üzerinde durdular. Böyle bir kültür ortamında elbette ki tarih-yazıcılığı da Ortaçağ'ın yıllık (*annales*) ve kronik yazarlığından, vakanüvis tarihçiliğinden öte bir anlam taşıyamazdı. Gerçekten de bu yüzyılın tarihçileri temel eserlerine, Tevrat'ta anlatıldığı gibi Yaratılış kuramından başlıyor ve neseplerini Hazreti Nuh'un oğlu Yafes'e bağladıktan sonra, daha önceki vakanüvisleri tekrarlayarak sözü asıl anlatacakları döneme getiriyorlardı. Bunlar arasında Peçevi gibi ilk kez yabancı kaynaklar kullanan, Hezarfen Efendi gibi Yunanca ve Latince kaynaklardan haberdar olanlar da vardı. Bizzat Kâtip Çelebi de, coğrafya konusundaki evrensel ilgi alanına ek olarak, yabancı tarihçilerle de ilgilenmiş ve (Fransız tarihçisi Mézeray'ın Fransızcaya çevirdiği) Bizans kronik yazarı Chalkondyles'i Osmanlıcaya çevirmişti.[68] Yaşadıkları döneme ait verdikleri bilgilerle bu vakanüvisler elbette ki yararlı bir iş yapıyorlardı. Eserlerini bugün de öğretici buluyoruz ve bunların bir kısmı Batı dillerine de çevrilmiştir. Ne var ki Osmanlı kültüründe tarihçiliğin gelişmesi kolektif zihin yapılarında seküler ve eleştirel düşünceye yer veren daha temelli bazı dönüşümlere muhtaçtı. Felsefenin ilahiyatı eleştirdiği, tabii hukukun yeşerdiği böyle bir ortamdan yoksun olan Osmanlı tarihçileri "mülk devlet" anlayışının ötesine geçememişlerdir. Kuyucu Murat'ın yetim

kalmış bir “eşkıya” çocuğunu, “bu da eşkıya olmasın” diye (cellat öldürmeyi reddedince, bizzat kendi elleriyle) kuyuya atmasını, ünlü *Tarih*’inde “örnek devlet adamı davranışı” olarak alkışlayan bir Naima tam da bu zihniyeti temsil ediyordu.

Batı’da kapitalizmin gelişmesi ve merkeziyetçi espri içinde yürütülen devlet reformları ulusal bilincin inşası ile birlikte yürümüştür. Bunun en önemli aracı olan ulusal diller de bu yüzyılda ön plana çıkmaya başladılar. Oysa benzer sosyo-politik değişimler geçirmemiş Osmanlı toplumunda “ulus inşası”nın en önemli figürleri olması gereken tarihçiler temel eserlerini Türkçe değil, Arapça kaleme almaya devam ediyorlardı. Bu eşitsiz gelişme Osmanlılara çok pahalıya mal oldu. Devlet aygıtında reform yapamayan, aksine iktidarın saray hizipleri, feodal aileler, yeniçeri ve sipahi ağaları arasında giderek daha fazla bölündüğü bir ortamda, Batı’nın, sonunda Karlofça Anlaşması ile simgelenen hegemonyası altına girmek de kaçınılmazdı.

Osmanlı uleması ve yönetici kadroları gözlerini geleceğe değil, Koçi Bey’in ünlü risalesinde özlediği geçmişe çevirmişti. Oysa Batı’da bu dönemde yaşanan temelli değişiklikler, ister istemez Osmanlı Devleti’ni de etkileyecek ve *Devr-i Süleyman*’a dönüşü olanaksız kılacaktır. Gerçekten de Batı’da o tarihlerde “fetihçi senyörler”in devri kapanmış, “fetihçi burjuvalar”ın devri başlamıştı. İngiliz ve Hollandalılar 17. yüzyılın ortasında tarihin ilk merkantil savaşını yaptıktan sonra, Akdeniz’de, Girit savaşıyla zayıflayan Venedikliler ve Fransızlar aleyhine kıyasıya bir rekabete girişmişler ve bu ticarette en büyük payı almışlardı. Kuşkusuz bütün bu gelişmeler, yönetici kadrolar değişimin bilincinde olmasalar bile, Osmanlı toplumunu yakından ilgilendiriyordu. 17. yüzyılın *İkinci Yarısında İstanbul* adlı eserinde Osmanlı iktisadi hayatını inceleyen Fransız tarihçisi R. Mantran, şu yargıya varacaktır: “17. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ekonomisinin vesayet altına alınması, iki yüzyıl sonra İmparatorluğun siyasal vesayet altına girmesine öncülük eder gibi görünmektedir.”[69]

Aydınlanma Yüzyılı: Felsefe, Bilim ve Tarih

Aydınlanma çağı, günümüzde, 17. yüzyılın rasyonalist felsefeleri temelinde gelişen ve ilahiyattan tamamen koparak aklın egemenliğini kuran çağ olarak bilinir. Ne var ki sık sık genel bir kanı şeklinde sunulan bu yargı ancak kısmen doğrudur. Aslında akılcılık kavgası ülkelere göre değişen ortamlarda şekillenmiş ve –günümüzde moda haline gelen– aklın eleştirisi de aynı yüzyılda gündeme gelmiştir. Öte yandan, 17. yüzyılda metafizik sistemler içinde ilk adımlarını atan toplum bilimleri, bu yüzyılda *a priori* “öz”lere dayanan yöntemleri bir yana bırakmış ve toplumsal gerçekleri somut araştırmalara dayandırmaya başlamıştır. Bu alanda en verimli çalışmaların Fransız aydınlanmacı düşünürleri tarafından yapıldığı söylenebilir. Fransız düşünürü Pierre Bayle’in 17. yüzyıl sonlarında oynadığı çığır açıcı role daha önce işaret etmiştim. 18. yüzyılda Bayle’in izinde yürüyen ve onun “olgu”ları temel alan yaklaşımını genişleten düşünür Montesquieu olmuştur. Böylece biz de bu konudaki açıklamalarımıza çığır açıcı bir eser olan “*Kanunların Ruhu*”nun yazarıyla başlayabiliriz.

Montesquieu, Siyasal Rejimler ve Tarih

Montesquieu bir filozof değildi ve sistemli bir felsefe geliştirmemiştir. Düşünce tarihinde daha çok “siyaset bilimi”nin kurucusu olarak kabul edilir ve bu görüş, 19. yüzyılda Auguste Comte, Durkheim gibi düşünürlerin de paylaştığı genel bir kanı haline gelmişti. Montesquieu’nün tarih felsefesi ve tarih-yazıcılığına etkileri de bu nedenle doğrudan değil, dolaylı bir biçimde oldu.[1] Bu bakımdan düşünürümüzün tarih felsefesine derin etkilerini açıklamak için önce şu soruyu yanıtlamamız gerekiyor: Montesquieu’nün toplum bilimleri alanındaki devrimci katkısı neydi?

Montesquieu tüm çalışmalarını siyasal rejimler ve iktidar sorunları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ünlü eseri “*Kanunların Ruhu*”nu sunarken, “Bu eser, diyordu, dünyanın tüm halklarının kanunlarını, örflerini ve âdetlerini konu ediniyor. İnsanlar arasında rastlanılan tüm kurumları içerdiği için konunun çok geniş olduğu söylenebilir”.[2] Gerçekten de konu çok genişti ve aydınlanmacı düşünür buna hizmet edecek olguları toplamak için durmadan veri topluyor, büyük seyahatlerden kaçınmıyordu. Çünkü iyi

biliyordu ki bu veriler, Bossuet'nin sandığı gibi, kutsal kitaplarda yazılı değildi. Oysa Montesquieu için olgular amaç değil, araçtı ve bu konuda Bayle'in pozitivizmi örnek olamazdı. Ona göre amaç, tüm tarihî zenginliği ve çeşitliliği içinde, toplumları yöneten "kanun"lar ile bu kanunlara temel teşkil eden "ilke"leri bulmaktı.[3] Ve bu noktada doğa bilimleri ile toplum bilimlerinin ortak ve temel kavramı olan "kanun" kavramı ile hesaplaşmak gerekiyordu.

Ortaçağ'da kanunlar dini, ahlaki ve bu temelde siyasi nitelikteydi. Söz konusu olan, "emredici kanun"lar idi. Bir tarafta ilahi bir irade ve bu iradeyi yorumlayan kanun koyucu, öte tarafta da bu iradeye uyması gereken insanlar vardı. Emir Allah'tan geliyordu ve bu kurallar ilahi kökenleri dolayısıyla bir ideali, "kanun" oldukları için de bir zorlamayı (uyma mecburiyetini) ifade ediyorlardı. "Allah tüm doğaya ve insanlara emirler vermişti ve bunu yaparken de onlara erekler tayin etmişti; diğer bütün kanunlar bu ilk kanunun yankılarından başka bir şey değildi" (s. 29).

Geleneksel "kanun" anlayışı buydu; oysa 16. ve 17. yüzyılın bilimsel gelişmelerinden sonra tecrübi bilimlere özgü yeni bir kanun anlayışı daha doğmuştu. Değişen olgular arasında sabit ve kanıtlanmış ilişkiler ("kanun"lar) arayan bu yeni anlayış başlangıçta ilahi kökenden kopmamıştı. Örneğin bir çekim kanunu madde dünyasında geçerli olabilirdi, fakat bu gibi kanunların beşerî dünyada da geçerli "evrensel bir model" olması beklenemezdi. İnsan dünyasında ilahi kanun, ahlaki kanun ve beşerî kanunlar, yani eski kanun anlayışı hükmünü sürdürüyordu. Gerçi, tabii hukuk kuramcılarının da katkısıyla hukuk bir ölçüde sekülerleşmiş ve Allah'ın etkisi, Descartes'ın felsefesinde olduğu gibi, yarattığı dünyanın bir çeşit muhafızlığı ile sınırlandırılmıştı.[4] Fakat Allah tüm evrensel düzeni bir fiske darbesiyle işletmeye başlayıp, aradan çekilmiş olsa ve artık yukarılardan nezaretle yetinse bile her şey yine ilahi düzenin kanunları çerçevesinde cereyan ediyordu. İşte Montesquieu, her ulusa özgü kanunları araştırırken tam da bu noktada bir yenilik getiriyordu.

Montesquieu, "kanun" anlayışını başta Allah ("ilk akıl") olmak üzere çeşitli varlıklar (Allah, madde, insanlar, hayvanlar vb.) arasındaki ilişkiler üzerine oturtmuştu. Bu varlıkların Allah'la ilişkilerinin "kanun"ları olduğu gibi, kendi aralarındaki ilişkilerde de "kanun"lar vardı. Bunlar "eşyanın doğasından gelen zorunlu ilişkiler" idi.

Montesquieu Ansiklopedistlerin mekanist materyalizmini paylaşmıyordu ve evreni Allah'ın yarattığına inanıyordu; fakat Allah, bir kez evreni yarattıktan sonra, kendisini de bu zorunlu ilişkilere tabi kılmıştı. İşte Montesquieu çeşitli uluslarda uygulanan sayısız (medeni, siyasi, mali) kanunları incelerken bu zorunlu ilişkileri, başka bir deyişle "kanunların kanunu"nu bulmaya çalışıyordu (s. 35). "Kanunların ruhu" dediği şey de buydu. Böylece daha önceki yüzyıllarda doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasında var olan epistemolojik kesinti de bir ölçüde giderilmiş oluyordu. Althusser'in işaret ettiği gibi, Montesquieu mevcut kanunları ve bu kanunlara dayanan siyasal rejimleri incelerken bunların "olması gereken" şekillerini de belirlemişti. Bu zaten toplum bilimlerinin "eleştirel" yönünü teşkil ediyordu ve siyasal eyleme temel oluşturuyordu. H. Poincaré'nin deyimiyle "bilim yol gösterici, eylem ise buyurucu" idi (s. 37). Ne var ki Montesquieu bununla kalmamış, eserinde farklı bir yoruma yol açan açıklamalarda da bulunmuştu. Pozitif kanunları inceler ve bunların arkasındaki doğal kanunları bulmaya çalışırken, düşünürümüz yer yer eski "kanun" anlayışını anımsatan biçimde Allah'a atfettiği "ilk kanunlar"dan söz etmişti. "Akıllı varlıklar, diyordu Montesquieu, yaratılmadan önce bir imkân olarak mevcuttu; bunlar arasındaki ilişkiler, yani kanunlar da mümkündü. İnsan eseri kanunlardan önce, mümkün adalet ilişkileri vardı" (s. 38).

Platon'un idealizmini anımsatan ve kendi sistemi içinde de sorun yaratan bu açıklamaları nasıl yorumlayabiliriz?

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Montesquieu'nün sisteminde Allah'a yer vardı; fakat Allah bu sistemde kendi yarattığı zorunlu ilişkilere uyan bir öğe, bir "ilk akıl" olarak tasavvur edilmişti. Burada ise doğrudan din ve dinî kanunlar devreye giriyordu. Şimdi *Kanunların Ruhu*'nda yer alan şu satırları okuyalım: "İnsan, tüm sınırlı zekâlar gibi cehalete ve hataya açıktır. (Bu özelliği ile) zaten zayıf olan bilgilerini daha da kaybeder. Duyarlı bir yaratık olarak insan bin türlü hırsın öznesidir. Böyle bir varlık her an yaratıcısını unutabilir: Allah bunu kendisine din kanunları ile hatırlattı. Böyle bir varlık kendisini de her an unutabilir: Filozoflar ahlaki kanunlarla onu uyardılar. Bu varlık toplumsal yaşam için yaratıldığı halde, başkalarını da unutabilir: Kanun koyucular medeni ve siyasi kanunlarla onu görevine bağladılar" (s. 39). Görüldüğü gibi bu *ilahi ve beşerî kanunlar karması* anlayışı ile "olgular arasındaki devamlı ve zorunlu ilişkiler" şeklindeki

kanun anlayışından uzaklaşmış bulunuyoruz. “Bu kanunlar, diyor Althusser, unutmaya karşı, insanı belleğine, görevine yerleştiren hatırlatma kanunlarıdır. Bunlar artık insanla, insanın var olma koşulları arasındaki ilişkileri değil, *insan doğasını* ilgilendiriyor” ve bu görüşle Montesquieu, “tamamen kopmuş olduğunu sandığımız en yavan geleneksel görüşe” dönmüş oluyor (s. 39).

Bu ikilik ve dönüşün anlamı neydi?

Althusser’e göre Montesquieu’nün düşüncesindeki bu ikilik düşünürün “sulh içinde yaşamak için çağının ön yargılarına verilmiş bir ödün değildi”; daha çok bir sığınak, “en haşin hasımlarına karşı kullanılmak üzere ihtiyaç duyduğu bir silah” idi (s. 41). Bu hasımların başında ise “tüm beşerî zaaf ve erdemleri insanların kendi yaptıkları kanunlara bağlayan” Hobbes geliyordu. Hobbes monarşiyi tehdit eden tehlikeleri eşitçi bir “toplumsal mukavele” fikriyle aşmak istemişti. Oysa böyle eşitçi bir yapıyı önceleyen dinî ve ahlaki kanunlar toplum dengesini bozacak sarsıntıları önleyebilirdi. Fakat bu ilahiyatçıların işiydi. Montesquieu’yü ilgilendiren kanunlar siyasal kanunlardı. Düşünür bu amaçla siyasal rejimleri inceledi ve bunları temellendiren kanunların ruhunu anlamaya çalıştı.

Montesquieu, tüm araştırmalarının sonucu olarak toplumların üç farklı siyasal sistem içinde yaşadıklarını saptamıştı. Bir bakıma Weber’in “ideal tip”lerini önceleyen bu özgül yapılar cumhuriyet, monarşi ve despotizm rejimleri idiler.[5] Bunlar *a priori* “öz”lerden hareket edilerek ulaşılmış sistemler değildi; somut araştırmalar sonucunda her kategori için ortak niteliklerin tespitiyle ortaya çıkarılmış kavramlardı. Ve her sistemin bir “doğa”sı ya da biçimsel bir yapısı ile bu yapıyı harekete geçiren bir “ilke”si mevcuttu.

Siyasal sistemlerin (devletlerin) “doğa”sı, iktidarın kimin ya da kimlerin elinde bulunduğu ve nasıl kullanıldığı sorunuyla ilgiliydi. Bu çerçevede cumhuriyetçi rejim, doğası itibariyle iktidarın halkta olduğu ve halk (veya halkın bir kısmı) tarafından kullanıldığı bir rejimdi. Monarşide ise iktidar tek bir kişide (monarkta) toplanmıştı ve sabit kanunlara göre uygulanıyordu.[6] Nihayet despotizmde iktidar yine bir kişide (despotta) toplanmıştı; fakat kanunlara göre değil, despotun keyfine göre uygulanıyordu. Buna karşılık rejimlerin “ilke”leri, toplumu oluşturan

insanların (maddi ve manevi) yaşama tarzıyla ilgiliydi. Siyasal sistemleri yaşatan şey insanlar olduğuna göre, her rejimin de kendisine uygun insan tipiyle ve bu insan tipine özgü bir "tutku" ile buluşmuş olması lazımdı. Bu tutkuyu cumhuriyette "erdem", monarşide "şeref" ve despotizmde de "korku" temsil ediyordu.

Montesquieu'de erdem, şeref ve korku şeklinde ifade edilen "ilke"ler kuşkusuz hayli belirsizdi ve soyut genellikleri içinde metafizik sistemlerde ileri sürülen "töz"leri anımsatıyordu. Fakat bunlar, yineleyelim, *a priori* ön-kabuller değil, düşünürün evrensel boyutlu, somut tarih araştırmalarıyla ortaya koyduğu ilkelerdi. Bu araştırmalar kuşkusuz yaşanan çağın ve tek bir kişinin olanaklarıyla sınırlı kalmıştı. Fakat hemen işaret edelim ki bir toplum yapısını statik (doğa) ve dinamik (ilke) şeklindeki öğeler bütünselliği içinde düşünmek tarihî araştırmalarda çığır açıcı bir yenilik olarak ortaya çıkıyordu. Hegel'in Montesquieu'yü bir "usta" olarak övmesi de *Kuvvetler Ayrımı* yazarına borçlu olduğu ve kendi felsefesinde olağanüstü bir yer tutacak olan bu *iki öğeli bütünsellik* kavramından kaynaklanıyordu.[7] Montesquieu'ye göre devletin itici gücü olan ilkeleriyle, doğası arasında bir uyumsuzluk yaşanırsa toplumlar da bozuluyor ve iyi ya da kötü yönde değişime uğruyorlardı. Bu demektir ki siyasal rejimlerde doğa-ilke ikilemi uyum halinde bir bütünlük olarak yaşanabileceği gibi çelişki halinde de yaşanabilirdi. Bu bütünlüğü "ideal tip" kavramıyla değerlendiren Cassirer, Althusser'e göre, sadece "uyum" halini dikkate almış, "çelişki" üzerinde durmamıştı.[8] Oysa önemli olan, tarihte motor işlevi gören bu "çelişki" idi ve bu yöntem Montesquieu'yü, yine Althusser'in yorumuyla, tarihte ilk kez evrensel boyutlu tarihî analizi sadece statik değil, "kurumların oluşumunu ve reel tarih içinde dönüşümlerini" açıklayan dinamik öğeye de dayandıran bir düşünür haline getiriyordu.[9]

Montesquieu'de tarihin *motor gücü* olarak tasarlanan "ilke" kavramı sarih bir biçimde ortaya konmuş bir kavram değildir. Düşünür bu kavramı aslında rejimlerin oluşmasında etkili olan çok sayıda öğenin sonucu olarak düşünmüştü. İlkeleri oluşturan öğeler arasında iklim, ticaret, toprak büyüklüğü ve toprak verimliliği gibi maddi öğeler olduğu gibi din, örf ve âdetler ve bunların sentezi niteliğindeki "ulusal espri" gibi manevi öğeler de yer alıyordu. Ne var ki Montesquieu'nün evrensel boyutlu açıklamaları büyük boşluklarla doluydu. Bu konularda 18. yüzyıl koşullarında evrensel

planda veri toplamanın sınırları (ve bir kişinin gücünün mevcut verileri bile toplamaya yetmeyeceği olgusu) bir yana, Montesquieu'de bu konuda sınıfsal kökeninden gelen blokajlar da vardı. Bunlar (ve "kanun" anlayışındaki –daha önce işaret ettiğimiz– ikili anlam) düşünürün eserinde, Althusser'in "Montesquieu'nün tarafgirliği" dediği ideolojik bir sapmaya yol açmıştı. Şimdi yine Althusser'in –bizce ikna edici– açıklamalarını izleyerek konuyu aydınlatmaya çalışalım.

17. ve 18. yüzyıllarda, Montesquieu ve Vico gibi bazı istisnalar dışında tüm düşünürler "toplumsal mukavele" fikri üzerinde anlaşmışlardı. Toplumsallığın kökenini araştıran bu sorgulamanın hareket noktası insanların "toplum"ları yaratmadan önce "doğa halinde" yaşadıkları şeklindeki ön-kabul idi. Bu doğa halinde, insanlar, Hobbes'un düşündüğü gibi savaş içinde, Locke'un tasarladığı gibi barış halinde ya da Rousseau'nun sandığı gibi mutlak bir yalnızlık içinde bulunabilirlerdi. Fakat bu farklı yaşantıların ortak noktası şuydu: Doğa hali, kimilerinin güçlü, kimilerinin de zayıf ve himayesiz olduğu eşitsiz bir dünyaydı. Oysa bireylerin bir araya gelerek bir "toplumsal mukavele" yapmaları ile herkesin payı olan, eşitçi bir dünya kurulmuştu. Gerçi yeni toplum da giderek ayrıcalıkların hüküm sürdüğü, eşitsiz bir dünya haline dönüşmüştü. Fakat Rousseau'nun ifadesiyle, bu eşitsizlik artık doğa halindeki gibi "fizik veya doğal" değil, "siyasi veya ahlaki bir eşitsizlik" idi.[10] "Toplumların bir mukaveleden çıktığını ileri sürmek, diyor Althusser, her toplumsal kurumun kökeninin yapay ve beşerî olduğunu söylemektir. Bu, toplumun ilahi bir kurum, ya da doğal bir düzen olmadığı anlamına gelir."[11]

İlahi ya da doğal eşitsizlik düzeninden, ilke olarak, herkesin iradesinin ürünü olan kurmaca bir mukavele ile eşitçi bir topluma geçilmesinin anlamı neydi?

Bunun anlamı açıktı: Bu hayalî anlaşma ile zümre hiyerarşisine dayanan feodal toplumdan genel ve soyut eşitlik ilkesine (gerçekte ise, Rousseau'nun "ahlaki ve siyasi eşitsizlik" dediği burjuva egemenliğine) dayanan burjuva toplumunun kuramsal temeli sağlanıyordu. Doğan toplum Hobbes'un *Leviathan*'ında betimlediği mutlak monarşi özellikleri de taşısa, söz konusu olan burjuva toplumuydu. Montesquieu'nün "tarafgirliği" de bu noktada ortaya çıkıyordu.

Montesquieu “kuvvetler ayrımı” kuramının kurucusu olarak bilinir. Fakat düşünürümüz yasama, yürütme ve yargı şeklinde sıraladığı kuvvetler arasında gerçekten de tam bir ayrılık ve eşitlikten yana mıydı? Althusser, bu soruya hukukçu Eisenmann’ın incelemelerine dayanarak, “hayır” diye yanıt vermişti.[12] Ona göre, kuvvetler ayrımı kuramı, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında bir çeşit “hukukçular ekolü”nün, “Montesquieu’nün bazı cümlelerini bağlamı dışında kullanarak ona *tamamen hayalî* bir teorik model atfetmeleri” ile ortaya çıkmıştı (italikler L. A.).[13] Oysa Eisenmann’ın gösterdiği gibi, Montesquieu’de kuvvetler ayrılığı değil, kuvvetler karışımı (*fusion*) ve iş birliği (*combinaison*) fikri hâkimdi. Ve bu iş birliği kral, asiller meclisi ve halk meclisi şeklinde üç ayrı gücü temsil eden üç organ arasında olacaktı. Esas olan bu üç gücün, birbirlerinin yetkilerini çiğnemeden, rejime “ılımlı” bir nitelik sağlayacak ahenk içinde çalışmalarıydı. Bunun için de özellikle yargı yetkisinin krala (yürütme organına) verilmemesi gerekiyordu. Eğer bizzat kralın kendisi yargılamaya başlarsa bu aracı iktidarların ortadan kaldırılması, “Anayasa”nın sonu ve monarşinin despotizme kayması anlamına gelecekti. Dönemin güçleri somut gerçeklikleri içinde düşünülürse, Montesquieu’nün savunduğu gücün de aslında asiller, yani aristokratik sınıf olduğu anlaşılır. Böylece asiller yaşamlarında, ailelerinde ve mülklerinde kralın ve halkın (aslında o tarihte halkın bir parçası sayılan burjuvazinin) müdahalelerinden korunmuş olacaklardı. Düşünür, bu vesileyle, kötü bir örnek olarak Kral 13. Louis’nin bir asili yargılamak istemesini hatırlatmıştır. Buna karşılık asiller meclisi de krallığı hedef alacak halkçı devrimlere toplumsal baraj oluşturacaktı. Kendisi de bir aristokrat olan Montesquieu’nün sınıfsal “tarafgirliği” buradan kaynaklanıyordu. Ne var ki *Kanunların Ruhu*’nda savunulan “ılımlı” monarşi demokratik evrim yönünde atılmış önemli bir adımdı. Montesquieu İngiliz monarşisinin hayranıydı ve onu eserinde “insanların tasavvur edebileceği en iyi hükümet şekli” olarak övüyordu.[14]

Montesquieu’de “despotik rejim” fikri, dolaylı bir biçimde düşünürün “toplumsal zamansallık” anlayışını ortaya koyduğu gibi, farklı yapıdaki bir siyasal rejimle ilgili kavramın nasıl kendi kavgasının ideolojik aracı haline geldiğini göstermesi açısından da öğretici oluyor. Düşünürün bu konuda Voltaire’le çatışması, bir ölçüde de Fransız aydınlanmasının tarih felsefesi anlayışına ışık tutmaktadır. Bu bakımdan bu konuyu ayrı bir başlık altında incelemek herhalde daha isabetli olacaktır.

Voltaire ve Tarihsel Şüphecilik

Voltaire de Montesquieu gibi toplumlara egemen kanunları arıyordu; fakat tarihî veriler konusunda büyük bir "şüphecilik" içindeydi. Zaten en önemli eserini dostu Marquise du Chatelet'nin tarihî bilgilerin doğa bilimlerine göre ne kadar geri kaldığından şikâyeti üzerine kaleme almıştı. Ona göre 16. yüzyıla kadar gerçeklere sadık bir tarihçilik anlayışı oluşmamıştı. Bossuet gibi "en âlim, en ikna edici" yazarlar bile "yanlışların tahtını yıkacaklarına, onu yer yer süslemeyi" yeğlemişlerdi.[15] Durum ancak 15. yüzyıl sonlarında değişmeye başlamıştı. "Matbaacılık ve bilimlerin gelişmesi ile Grégoire de Tours'dan (6. yüzyıldan) beri manastırlarda saklanan gülünç kroniklerin devri tamamlanmış, nihayet bazı gerçeklere sadık tarih kitapları yazılmaya başlanmıştı".[16] Böylece "Avrupa ve her ulus kendi tarihçilerine sahip olacaktı". Voltaire'in 16. yüzyılı "ulusal tarih"lerin yazılmaya başlandığı yüzyıl olarak görmesi ilginçtir. "Özellikle, diyor düşünür, vatanının tarihine bağlanmak, onu incelemek, ona sahip çıkmak, ayrıntılarına girmek ve başka ulusları da daha genel hatlarıyla görmek gerekir".[17]

Bu konuda Voltaire'in kendi yöntemi ne olmuştur?

Voltaire de, yine Montesquieu gibi, mümkün olduğu kadar veri topluyor, fakat bunlardan sadece "insan zihninin doğuşunun, çöküşünün ve yeniden doğuşunun bizzat kendisi tarafından anlaşılmasında yol gösterici olacak" en önemlilerini dikkate alıyordu. Bir mektubunda tarihî yazılarına gönderme yaparak "yaklaşık on iki savaştan hiç söz etmedim, diyordu, çünkü insan zihninin tarihini yazıyorum; gevezelik yapmıyorum".[18] Cassirer'in işaret ettiği gibi, Montesquieu ile aralarındaki temel fark da buradan kaynaklanıyordu. Montesquieu için "tarihî dünyanın merkezi, siyasal hayat idi" ve Devlet'i oluşturan "kanunların esprisi, ulusların esprisi ile buluşuyordu". Buna karşılık Voltaire'de "espri kavramı daha geniş bir anlam kazanıyor ve tüm içsel hayatı, insanlığın kendi bilincine varmadan önce geçirdiği tüm dönüşümleri kapsıyordu". Bu niteliğiyle Voltaire tam bir "ilerlemeci" düşünürdü.[19] Ancak bu "ilerleme" anlayışının kökeni geçmişteki diyalektik çelişkilere değil, ileriye dönük sürekli bir aydınlanma olgusuna ve bunu sağlayan (XIV. Louis, II. Frederik, II. Katerina gibi) ilerlemeci monarklara dayanıyordu. "Geçmiş zamanlar hiç yaşanmamış gibidir; diyordu Voltaire; daima içinde bulunulan ve ulusların ulaşmış

oldukları noktadan hareket etmek gerekir”.[20] Bu bağlamda “tarihin, akıl tarafından az veya çok aydınlanmış insan iradesinin ve insan hırsının ona verdiği anlam dışında bir anlamı yoktu”.[21]

Voltaire’in tarih felsefesinde zamansal kopukluklar olduğu gibi, mekânsal kopukluklar da vardı. Evrensel tarihte Hristiyanlığın dışında, birbirinden ayrı ve bağımsız birçok uygarlıklar yer almıştı. Bu nedenle düşünürün, Montesquieu’nün “Doğulu despotizm” adı altında topladığı rejimlere yoğun bir ilgi duyması da doğaldı. Gerçekten, Montesquieu, “Doğulu despotizm” kavramıyla nasıl bir toplum paradigması tasavvur etmişti? Buna Voltaire’in itirazları neler olmuştu? Ve bütün bunların toplumsal tarihsellik açısından anlamı neydi?

Montesquieu, Voltaire ve Despotik Devlet

Montesquieu despotik devlet kavramının yaratıcısı değilse de, kavramın somut bilgilerle geliştirilmesinde ve yayılmasında en etkili isim olmuştur. Düşünür despotik devleti diğer hükümet şekillerini de kapsayan bir bütünlük içinde şöyle tanımlamıştır: “Cumhuriyetçi hükümet bütün olarak halkın veya onun sadece bir kısmının egemen güce sahip olduğu; monarşik hükümet yalnız bir kişinin, ancak yerleşik ve sabit kanunlarla idare ettiği; despotik hükümet ise yine bir kişinin, fakat kanunsuz, kaidesiz ve sadece iradesi ve kaprisine tabi olarak yönettiği bir hükümet şeklidir.”[22] Düşünüre göre her hükümet şeklinin temel kanunları vardı. Despotik devletle ilgili olarak Montesquieu’nün ileri sürdüğü tek temel kanun bu gibi devletlerde iktidarın bir vezire devredilmesidir: “Bu devletlerde bir vezirliğin teşekkülü temel bir kanundur.”[23] Düşünürümüzün ifadesiyle cumhuriyet “erdem” ilkesine, monarşiler “şeref” ilkesine, despotik devletler ise sadece “korku”ya dayanır. Despotun keyfini frenleyecek tek olgu dindir. Ne var ki bu hükümetlerde bizzat din de “korkuya ilave edilmiş bir korkudur.”[24]

Montesquieu iktidarı devralan vezirin despot haline geldiğini, buna karşılık onun da iktidarı kısmen devrettiği her ikincil yöneticinin “vezir” olduğunu yazar. Ancak bütün bunlar büyük despotun keyfine tabidir. “Halk kanunlara göre yargılanır; büyükler ise sultanın keyfine göre. En basit vatandaşın başının emniyette olması, buna karşılık paşaların daima tehlikede olması gerekir. Bu canavar hükümetlerden titremeden söz etmek imkânsızdır.”[25] Cumhuriyette olduğu gibi, despotik devlette de herkes

eşittir. Ne var ki cumhuriyette insanlar "*her şey* oldukları için" eşittirler; despotik hükümette ise "*hiçbir şey* olmadıkları" için eşittirler.

Görüldüğü gibi Montesquieu despotik hükümetler için son derece olumsuz düşüncelere sahiptir. Kuşkusuz bu düşünceler maddi gerçeklerden tamamen bağımsız, soyut varsayımlar değildir. Bu bağlamda Montesquieu'nün temel fikrinin Osmanlı Devleti'nde mülkiyetin statüsünden kaynaklandığını görüyoruz. Despotik devletlerde "Sultan kendini bütün toprakların sahibi ve bütün tebaasının mirasçısı ilan eder. Bu durum daima tarımın terk edilmesine yol açar. Ayrıca sultan ticaretle uğraşıyorsa, her türlü sanayi de harap olur."[26] Bu temel fikirden hareketle, Montesquieu, örneklerini yine hep Osmanlı Devleti'nden vererek, despotik devletin ekonomik konulara hiç önem vermediğini belirtir. Özellikle vergi, ödünç verme, gümrükler gibi konularda büyük farklılıklar vardır. Despotik devlet para ekonomisine değil, aynî ekonomiye dayandığı için vergiyi de çok az alır: "Hükümet ne kadar ılımlıysa, özgürlük ne kadar büyükse ve servetler ne derece güvence altında ise tüccarın da devlete ödünç vermesi o kadar kolaydır... Türkiye gibi yönetilen bir ülkede böyle bir şeyi yapmaya hangi tüccar cesaret edebilir?"[27] İktisat ve refaha önem vermedikleri için bu gibi hükümetler eyaletleri birbirlerinden iyice ayırarak yönetirler. "Cumhuriyetler güvenliklerine birleşerek, despotik hükümetler de ayrılarak, âdeta yalnız kalarak kavuşurlar. Memleketin bir kısmını feda ederler; sınırları tahrip edip, çöl haline getirirler. Düşman kuvvetleri giremez."[28] Ayrıca düşmanla aralarına yabancıları yerleştirirler: "Türkler düşmanla kendi aralarına Tatarları, Eflak ve Buğdanlıları ve –daha eskiden de– Erdellileri yerleştirdiler."[29]

Montesquieu'nün despotizmle ilgili görüşleri günümüz tarihçilerinde de yaygın olan bir teze, mutlak monarşilerle, despotik rejimler arasındaki ayrıma dayanmaktadır.[30] Bununla beraber Montesquieu'nün içinde yaşadığı monarşik rejim, Hobbes'un kuramsallaştırdığı mutlak monarşiye hiç de benzemiyordu. Bu geçiş döneminde, Batı'da devlet aygıtı niteliksel bir değişim geçiriyor ve merkezileşmiş bir feodal devlet yerini kapitalist devlete terk ediyordu. Montesquieu'nün özel mülkiyet üzerinde uzun uzun duruşu bundandır. Fransız düşünürü sermayenin güvencesi açısından her iki rejimin farkını şurada görüyordu: "Monarşilerde kazanılan şeyin güvence altında olduğuna inanıldığından, daha fazla kazanmak için her şey ortaya

sürülebilir; kazanç araçlarını tehlikeye atmak söz konusu değildir... Despotik devlete gelince onun üzerinde durmak gereksizdir. Genel kaide: Esarete dayanan bir ulusta yeni şeyler elde etmekten çok mevcut korunmaya çalışılır. Özgür bir ulusta mevcudu korumaktan çok, yeni şeyler elde edilmeye çalışılır."[31]

Görüldüğü gibi bütün bu satırlarda, Montesquieu, genel olarak despotik devletlerde, özel olarak da Osmanlı toplumunda ilkel sermaye birikiminin güçlüklerini dile getirmektedir. Bunun dışında yazar, Osmanlı devlet sisteminin toplumsal temelleri ile ilgili bazı ilginç gözlemlerde bulunmuştur. Montesquieu'ye göre "despotik devletlerde her ev ayrı bir imparatorluktur."[32] Üretim biçimleri kavramının bulunmadığı bir çağda, Montesquieu'nün Doğulu toplumlardaki patriyarkal ilişkilere ve bu ilişkilerin siyasal rejimlere temel teşkil edici niteliğine eğilmesi, sanırım ki derin ve çağının ilerisinde bir görüş teşkil ediyor. Bununla beraber Montesquieu'nün analizinin iki zayıf noktası olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, düşünürün toplumsal mukayeselerini tarihî evrime ve diyalektiğe dayandırmayıp, Doğu-Batı ayrımı gibi kalıplar içinde düşünmesidir. Bu yüzden yazar, toplumsal gelişmede, yükselen kapitalizmden beslenen küresel eğilimler yerine, bölgesel ve yerel kanunlar saptamıştır.

Kuşkusuz Montesquieu, daha önceki açıklamalarımızın gösterdiği gibi, coğrafi özellikler, iklim, ticaret gibi maddi ve genel unsurların da tayin edici rollerini hesaba katıyordu; fakat "despotik devlet"i Batılı devletlerin de yaşadığı tarihî bir dönem olarak görmüyor, daha çok monarşik devletlerin, özellikle de Fransız monarşisinin bozularak bu duruma dönüşmesinden kaygı duyuyordu. Bréhier, düşünürün bu kaygısını şu satırlarla ifade etmiştir: "Montesquieu'nün eseri Fransız monarşisinin kökeni ve doğası hakkında birçok incelemenin yapıldığı dönemde yazıldı. Düşünür, daha önceki yüzyılın, 14. Louis devrinin ve Richelieu'nün nazırlığının bilançosunu yaparak, Fransız monarşisinin Doğulu despotizme dönüşmesi konusunda büyük bir risk görüyordu ve eserinin büyük bir kısmı bunu gidermeye yönelikti."[33]

Düşünürün Doğulu rejimlerle ilgili gözlemlerinin ikinci zaafı da şuradan kaynaklanıyordu. Montesquieu "Doğulu despotizm" fikrini, doğuş halindeki ve kendisinin de önemli bir katkıda bulunduğu toplum

bilimleriyle âdeta alay eden bir katılık içinde vermiştir. Yazara göre Doğulu ülkeler, bir hükümdarın hiçbir kanun tanımadan, sadece teröre ve sindirmeye dayanarak, keyfine göre idare ettiği rejimlerdir. İşte *Kanunların Ruhu* yazarının en zayıf ve en çok eleştirilmiş yönü budur. Bu fikirler hem "Oryantalizm"in öncüleri ve kurucuları tarafından, hem de Voltaire gibi önemli Aydınlanma düşünürleri tarafından yanıtlanmıştır.

Montesquieu ile Voltaire her şeyden önce Fransız toplumunda işgal ettikleri toplumsal konum açısından ayrılıyorlardı. Montesquieu bir barondu ve kapitalizme dönük, liberal monarşi yanlısı bir aristokrattı. Eserinde cumhuriyetleri övmekle beraber, ancak küçük devletler için geçerli gördüğü bu rejimin çağının geçmiş olduğu kanısındaydı. Voltaire ise tam bir burjuva idi; yabancı ülkelere mücevher, saat, kürk vb. ihraç ediyor; para spekülasyonu yapıyor ve sermayesini tam bir kapitalist gibi yönetiyordu.[34] İlginçtir ki Montesquieu'ye yönelttiği eleştiriler arasında, onun, "zenginlik, manüfaktür, finans ve ticaretle ilgili siyasal ilkeler konusunda hiçbir bilgiye sahip olmadığını" da ileri sürmüştür.[35] Ayrıca Voltaire, yükselen kapitalist ilişkiler çerçevesinde iktisadi hayatın kültür hayatını da giderek belirleyici rolünün farkındaydı. Marx ve Engels'in işaret ettikleri gibi, burjuva perspektifinden, "18. yüzyılda Fransa'daki (teolojik) Cizvit-Janzenist kavgalarına Fransızların kayıtsızlığının felsefeden değil, Law'un finans spekülasyonlarından kaynaklandığını" vurgulayan Voltaire olmuştu.[36] Bu düşünürün fikirlerinin yumuşaklığında ve mal ihraç ettiği Doğu'ya karşı önerdiği hoşgörüde sınıfsal konumunun ön planda rol oynadığını düşünebiliriz.

Voltaire, Aydınlanma çağında kritik düşüncenin ve hoşgörünün sembolü olmuştur. Aslında *Muhammed* isimli eserinin ortaya koyduğu gibi, Fransız düşünürü her zaman bu ilkelere dürüst bir şekilde sadık kalmamıştır. Fakat en ünlü eserlerinde Montesquieu'den çok farklı bir yol izlemiş ve bu düşünürün temel fikirlerini eleştirmiştir.

Voltaire, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* isimli eserini özel bir incelemede tartışmıştır. Bu incelemesinde Voltaire, Montesquieu'yü "Türkiye ve İran'da duydukları her şeyi olduğu gibi yazan cahil seyyahların etkisi altında kalarak" gerçeklerden uzaklaşmakla suçluyordu.[37] Öte yandan Voltaire, Montesquieu'de aşağılayıcı bir anlam taşıyan "despot" sözcüğünün etimolojisinden hareket ediyor ve bu sözcüğün eski Yunan'da

ve Romalılarda “aile babası” anlamına geldiğini hatırlatıyordu. Oysa aynı kavram 18. yüzyılda “kaprisinden başka hiçbir şey dinlemeyen vahşi bir deli”[38] anlamına gelmeye başlamıştı. Voltaire, Doğulu ülkeler hakkında güvenilir bilgilerin çok yetersiz olduğunu ileri sürerek bu katı tutumla alay etmiştir. Aynı bağlamda düşünürün 16. yüzyıl Fransa krallarından I. François hakkında çizdiği tablo, Doğulu despotizme atfedilen uygulamalardan daha da kötülerinin kendi ülkesinde de yaşandığını gösteriyordu.[39]

Voltaire bir çeşit tarih felsefesi oluşturan fikirlerini *Ulusların Zihniyeti ve Örf ve Âdetleri Üzerine Deneme* başlıklı klasik eserinde geliştirmiştir. Bu eserinde Fransız filozofu, Türkler hakkında, Montesquieu’nünki ile çelişen ılımlı bir dil kullanıyor ve haklarındaki “zalimlik” iddialarını yadsıyordu. Yazar Osmanlı tarihiyle ilgili olarak, ilk Türk fetihlerine kadar uzanan bir dönemi kapsayan gözlemlerde bulunmuştur. Gerçekten de Voltaire, temel eserinde, Türk fetihleriyle Batı Roma’yı yıkan Germen fetihleri arasında paralellik kurmuş ve bu konuda şunları yazmıştır: “Hatırlamak gerekir ki Türkler, Franklar, Normanlar ve Gotları hem ilerlemelerinde hem de yenilenlerin dinini, âdetlerini ve kanunlarını benimsemekte taklit ediyorlardı.”[40] Aslında Voltaire bu eserinde de Müslümanlıktan küçümseyici bir biçimde söz etmektedir; fakat Türkleri ön yargısız bir biçimde sunuyor ve Cengiz Han’ın “Kurultay”ı ile ilk Fransız krallarının saraylarının, ortak karar mekanizmaları bakımından benzerliğine dikkati çekerek, belki de ortak bir kökenden gelindiğini ileri sürüyordu.[41] Batı’da ırkçılığın uç verdiği ve bunun Türkleri baş hedefleri arasına aldığı bir dönemde, bu yaklaşımın özgünlüğü kabul edilmelidir. Bununla beraber Voltaire’in asıl ilginç görüşleri “despotizm” konusunda yaptığı tartışmada ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Aydınlanma düşünürü şunları yazıyor: “Sanırım ki burada bir ön yargıyla savaşmak zorundayım. O da şudur: Türk hükümeti *despotik* (Voltaire vurguluyor) denen saçma bir hükümettir; tüm halk sultanın kölesidir; bunlar hiçbir şeye malik değillerdir; hayatları ve malları efendilerine aittir.”[42] Böyle bir yönetimin toplumsal bir gerçek olamayacağını, sadece bir hayal ürünü olduğunu, Voltaire, hemen ilave ettiği şu cümlede ifade ediyor: “Böyle bir idare kendi kendine çöker.” Düşünür böyle bir hayalî tasarıyı bazı seyyahların hatalı gözlemlerine bağlamaktadır. Sözü yine Voltaire’e bırakalım: “Bazı seyyahlar bütün toprakların sultana ait olduğunu sandılar; çünkü nasıl eski Frank kralları

askeri ‘beneficium’lar dağıttılarsa, sultanlar da hayat boyu geçerli tımarlar ve zeametler veriyorlardı. Bu seyyahlar Türkiye’de de, başka her yerde olduğu gibi, veraseti düzenleyen kanunlar olduğunu dikkate almalıydılar.”[43] Kısaca Voltaire’e göre elbette Osmanlı Devleti, kendisini Batılı devletlerden farklı kılan bazı özelliklere sahiptir. “Fakat bu özelliği, her şeyde keyfî; kanunun tek bir kişiye, kaprisine göre bir sürü insanı öldürme yetkisi verdiği bir devlet olarak düşünmemek lazımdır.”[44] Bu bağlamda Voltaire, Osmanlı Devleti’ni Roma İmparatorluğu ile karşılaştırıyor ve bu iki fetihçi devletin temel ayrılığını, Romalıların birleştirici rolüne karşı, Türklerin egemenlikleri altına aldığı halklardan daima ayrı kalmalarında görüyordu.

Voltaire Osmanlı Devleti’yle ilgili gözlemlerinde en çok Luigi Marsigli’nin meşhur *Osmanlı İmparatorluğu’nun Askeri Durumu* başlıklı eserine dayanıyordu.[45] Yazara göre Osmanlı tarihinde I. Ahmed’in ölümünden sonra askerler iktidara tamamen sahip olmuşlar ve bir çeşit “askeri demokrasi” kurmuşlardı. Gerek kendi çağındaki gerekse bugünkü egemen tarih görüşlerinden çok farklı olan bu görüşle, Voltaire, aslında olumsuz bir biçimde, anarşik bir iktidar yapısını kastediyordu.[46]

Bu konuya son verirken, diyebiliriz ki, Montesquieu ile Voltaire’i karşı karşıya getiren *despotik rejim* tartışması, aslında Aydınlanma çağında sorgulama alanının evrenselleşmesi eğilimiyle yakından ilgiliydi. Başlangıçtan itibaren küresel potansiyel taşıyan kapitalist üretim biçimi kuşkusuz bu süreçte belirleyici olmuştur. Kapitalizmin halkları eşitsiz, fakat bağlantılı bir biçimde bütünleştirmeye başladığı bu evrimde *toplumsal zamansallık* farkları da belirginleşiyor ve Descartes’ın yüz yıl önce coğrafi mekânla tarihsel zaman arasındaki farklılığa işaret eden gözlemi Aydınlanma yüzyılında somut araştırmaların konusu oluyordu. Öyle sanıyorum ki Montesquieu’deki despotizm analizi ve Voltaire’in buna itirazları bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu bir tarih felsefesi ve tarihçilik yöntemi tartışması değildi. Her iki düşünür de sistemli bir felsefe geliştirmemişlerdir. Fakat toplumsal “kanun”lar, siyasal rejimler, farklı örf ve âdetler ve “ulusal espri” gibi konuları somut verilere dayanan çalışmalarla irdeleyerek modern toplum bilimlerinin kuruluşunda ilk planda rol oynamışlardır. Bu bakımdan 19. yüzyılda tarih-yazıcılığında çığır açan tarihçilerin Fransa’dan çıkmış olmaları da büyük bir rastlantı sayılmamalıdır.

Kuşkusuz Aydınlanma hareketi Fransa'ya özgü bir süreç olmadığı gibi Fransız Aydınlanması da Montesquieu ve Voltaire'den ibaret değildi. Fakat felsefe-toplum bilimi-tarih ilişkileri bağlamındaki epistemolojik dönüşümleri sorguladığımız bu çalışmada artık gözlerimizi biraz da başka ufuklara çevirebiliriz.

Gerçekten de Aydınlanma yüzyılında, Fransa'ya komşu bir ülkede, İtalya'da, tarih, felsefe ve bilimi birlikte düşünmeye çalışan bir filozof yaşamıştı; adı Giambattista Vico idi ve açıklamalarını "*yeni bilim*" ("*Scienza Nuova*") olarak adlandırmıştı.

Giambattista Vico, Tarihsel Akıl ve Tarih Felsefesi

Aydınlanma yüzyılında İtalyan düşünürü Giambattista Vico (1668-1744) anakronik ve biraz da paradoksal bir yer işgal ediyor. Gerçekten de Vico, yaşadığı çağla uyum içinde olmayan, hatta ona karşı bir tepki teşkil eden bir sistem geliştirmişti. Günümüzde İtalyan filozofu, temel fikirleri itibariyle çağını aşmış, bir ayağı 17. yüzyılda kalırken, diğeri 19. yüzyıla uzanmış bir düşünür görünümü sergiliyor. Zaten felsefesi 18. yüzyılda büyük yankılar uyandırmamış, ancak 19. yüzyılda tartışılmaya ve etkili olmaya başlamıştır.

Vico düşünce sistemini 17. yüzyılın metafizik rasyonalizmine, özellikle de o sıralarda çok yaygın olan Descartes felsefesine karşı geliştirmişti. Fransız filozofa yönelttiği şu eleştiri kendi sisteminin çıkış noktasını da açıklamaktadır: "Filozoflar Descartes'ın yöntemini izleyerek, *açık ve belirgin* ("*claire et distincte*") algılama yoluyla, kitaplıklarda bulunan tüm bilgileri yorulmadan, nefes tüketmeden öğreneceklerini iddia ederek zihinleri uyuşturdular (...) Descartes, insan doğasının en az zahmetle ve en kısa zamanda her şeyi öğrenmek isteyen bu zaafı sayesinde kendine büyük bir taraftar kitlesi sağladı."[47] Oysa düşünüre göre, "*açık ve belirgin*" bilgiler sadece matematiğin ve en soyut fizik kavramlarının ürünü olabilirdi. Buna karşılık beşerî konularda geçerli değillerdi; çünkü insanla ilgili olgular sınırı çizilmiş, tamamlanmış olgular değildi. Örneğin "insan ıstırabı"nın ne biçimini ne de sınırlarını "açık ve belirgin" şekilde bilebilirdik. Matematiği insanlar yaratmıştı ve bu niteliğiyle matematik aklın ve beşerî gerçeklerin ölçütü olamazdı. Tüm bilgileri matematiğe dayandıran Descartes, böylece, sanat, hukuk ve tarih gibi konuları dışlamış oluyordu. İşte Vico kurmaya çalıştığı "*yeni bilim*" (*scienza nuova*) ile bu sınırsız ve gizemli alanları keşfetmeye çalışıyordu.

Vico’nun düşünce sisteminin Bacon ile başlayan İngiliz ampirist felsefesini ve Husserl’in Descartes’a itirazını anımsatan bir yanı olduğu açıktır. Zaten düşünürümüz temel eserinde “büyük filozof olduğu kadar da büyük siyasetçi” olan Bacon’u övüyor ve düşünürün tümevarım yöntemini daha sonra bütün İngiliz filozofların “tecrübi felsefenin yararına olarak” kullandıklarını söylüyordu.[48] Fakat onlardan temel bir noktada, evrensel bir “doğa hukuku” ve bunu ifade eden “toplumsal anlaşma” konusunda ayrılıyordu.

Vico dindar bir düşünürdü ve kutsal tarihe koşulsuz inanıyordu. “Yeni bilim”i kurma iddiasındaki eserine “Bu ilim, Allah’ı tarihsel olarak kanıtlamak şeklinde ortaya çıkmıştır” diye başlıyor ve şunları ekliyordu: “Aslında bu, insan öngörüsünü veya insanların aldığı kararları hesaba katmadan, hatta çoğu kez onların tasarılarına ters bir biçimde, Allah’ın eseri olan ve insan türünün büyük sitesini yöneten kanunların tarihidir. Dünyanın zaman içinde ve belli özel koşullarda yaratılmış olmasına rağmen bu kanunlar evrensel ve ebedîdir.”[49] Görüldüğü gibi bu düşünceler Vico’yu daha çok 17. yüzyılın teolojisine yaklaştırıyor ve akla Bossuet’nin evrensel ve kutsal tarih anlayışını getiriyordu. Fakat arada önemli bir fark vardı. Vico, yaratılış kuramına, Adem ile Havva’ya, Yahudi tarihine, İsa’nın çilesine, kısaca kutsal kitaplarda yazılı her şeye inanmış olsa bile, bu eserinde bunları bir yana bırakmış olup, insanlığın *doğal* ve *tarihsel* kanunlarını arıyordu. Bu bakımdan Spinoza gibi kutsal tarihî eleştirel gözlüklerle incelemesine, bu tarihte neyin doğru neyin yanlış olduğunu sorgulamasına gerek yoktu. Beşerî kanunları doğal kanunlardan ayıran ve bunların “tarihsel” niteliğine işaret eden düşünür, bu niteliğiyle de 19. yüzyıla uzanıyor ve romantizme, Alman tarih okuluna ve hermenötik yaklaşıma zemin hazırlıyordu.

Aslında Vico’nun tarih anlayışında tüm insanlık için geçerli, ebed-müddet kanunlar yoktu.[50] Düşünürün bir Platonist olarak aradığı kanunlar, daha çok ulusların tabi olduğu ve onların doğuşunu, ilerlemesini ve çöküşünü açıklayan kanunlar idi. “İlerleme” fikrine de, Comte ve Condorcet gibi bütün insanlığı kapsayıcı şekilde değil, “devlet”ler planında yer veriyordu. Örneğin Roma Devleti, efsane krallardan, İmparatorluğa; oradan da barbar istilasıyla çöküşüne kadar belli “dönem”leri olan bir “bütünlük” oluşturuyordu. Bu “dönem”ler, özgül koşullarda, başka her ulus tarafından yineleniyordu. Böyle bir tarih felsefesinin içerdiği “toplumsal zaman”

anlayışı, eski Yunan düşüncesinde (Platon, Aristo ve Stoacılarda) tanık olduğumuz, hep kendi etrafında dönen (*corsi e recorsi*) "döngüsel" bir zaman anlayışı idi. Bu anlayış somut tarih araştırmalarının sınırını da çiziyordu. Vico bu araştırmalar için filolojiyi ön plana çıkarıyor ve tarihçinin görevinin çeşitli uluslara ait dokümanların karşılaştırılması ile her birinin gelişme kanununun aynı olduğunu ortaya çıkarmak olduğunu söylüyordu.

Vico'nun filolojiye dayanan yöntemi kendisini rasyonalist filozoflardan ayıran bir öğe olmuştur. Bu filozoflar için insanları birleştiren tek nitelik akıl idi. Tüm insanlarda başlangıçtan itibaren mevcut olan akıl, doğal hukuk ve toplum anlaşması gibi kurumsal araçlarla toplumsal yaşantıyı yaratmıştı. Oysa Vico'ya göre *"akıl" tarihsel bir olguydu* ve Aydınlanmacı düşünürlerin anladığı anlamda bir "akıl" ilk insanlarda yoktu. Bu filozofların yaptıkları şey aslında şuydu: Hiçbir güvenilir dokümanın mevcut olmadığı, kimsenin bilemediği çağlara, filozof kendi aklını uyguluyor ve eski çağları bildiği şeylere göre tasavvur ediyordu. Bu yanlıştı ve Vico'nun "yeni bilim"i bu yanlışı düzeltmek istiyordu. İtalyan filozofa göre *tüm insanlarda ortak olan şey akıl değil, toplumsallık duygusu (sensus communis) idi.*

Kökeni Aristo'ya giden bir düşünce geleneği, insan aklını teorik (*sophia*) ve pratik (*phronēsis*) olmak üzere ikiye ayırıyordu. Bu ayrım daha sonra semantik farklılaşmalar içinde devam etti ve günümüze kadar geldi. İslam felsefesinde de *akl-ı nazari* ve *akl-ı ameli* şeklinde yer alan bu ikilem, İbn Sina ve yorumcuları kanalıyla Osmanlılar tarafından da benimsenmişti.[51] İşte Vico, 18. yüzyılda, Aydınlanma'yı temsil eden teorik aklın üstünlüğüne karşı pratik aklı savunuyor ve bunu farklı bir tarih anlayışına temel yapıyordu. Teorik akıl, Batı klasik çağında *Eskiler-Yeniler* (*Anciens-Modernes*) çatışması ortamında tüm bilimleri kapsar biçimde savunuluyor, doğuş halindeki toplum bilimleri de doğa bilimleri modeline göre kurulmaya çalışılıyordu. Oysa Vico, toplumsallığı yaratan "*sensus communis"* ile pratik aklı ön plana çıkarmaya çalışıyordu. Vico'ya göre, "insan iradesini yöneten şey, aklın soyut evrenselliği değil, aksine bir grubun, halkın, ulusun ya da tüm insanlık topluluğunun somut evrenselliği" idi.[52] Ve bu nedenle tarih, filoloji ve diğer beşerî disiplinleri *sensus communis* üzerine bina etmek gerekiyordu. Gadamer, felsefi hermenötiği incelediği eserinde, "Vico'nun başvurduğu *sensus communis*, diyor, kökeni

Antik çağa kadar uzanan geniş bir kontekst içinde yer alıyor ve günümüze kadar süren etkisi tam da burada incelemek istediğimiz konuyu teşkil ediyor”.[53] Gerçekten de tarihî yorumlar, teorik aklın ürettiği yorumlardan çok farklı nitelikte idiler. Bu yüzden, Vico, bunları farklı bir yöntemle, pratik akla dayanarak aramak gerektiği kanısındaydı. Kendisi de böyle yaptı.

Filozof Vico, filolog ve tarihçi giysilerine bürünerek insanlığın en eski dönemlerine ait bilgiler topladı. Güvenilir bilgi ve belgelerin olmadığı bir çağda, bunlar efsaneler, mitler, halk şiirleri, en eski kanunlar vb. gibi verilerden oluşuyordu. Yetkin tipini Homer’de bulan bu bilgilerden hareket ederek, düşünürümüz, insanlığı ilerleme süreci içinde yakalamaya çalışan üç dönem saptadı. İlk çağda insanlar, hayvani koşullar içinde yaşarken, hayal güçlerinin ürünü olarak yarattıkları Allah’ların korkusuyla (örneğin Jüpiter’in gürlemeleriyle) mağaralara sığınmışlar ve ilk kez sabit bir mesken sahibi olmuşlardı. Bu barınaklar onların birbirinden ayrı ve bağımsız aileler kurmalarına ve buna bağlı bir ritüel yaratmalarına yol açtı. Aklın henüz mevcut olmadığı, imge dünyasının egemen olduğu bu “Allahlar çağı”, dinî kuralların hüküm sürdüğü bir teokrasi idi. Burada dikkate değer olan nokta Vico’nun din ve Allah inancını nasıl temellendirdiğidir. İtalyan filozof, Anselme’den Descartes’a uzanan gelenekte olduğu gibi Allah’ı akli delillerle kanıtlamaya çalışmamış, onu tarihî süreç içinde anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bréhier’nin ifadesi ile “Vico’nun gerçek özelliğini, kuşkusuz, tüm toplumsal ilişkilerin neredeyse sadece hayal ürünü inançlar üzerine kurulmuş olduğu bir çağı tanımlamak ve bunun insanlığın varlığını sürdürebilmesi için olmazsa olmaz bir ilahi kanun olduğunu kanıtlamak için harcadığı çaba teşkil ediyordu. Çünkü sadece kuvvetli bir hayal gücünün yarattığı korkunun şiddeti hırslı arzuları frenleyebilirdi”.[54]

Vico’nun öğretisinde “Allahlar çağı”nı “kahramanlar çağı” izliyordu. İlk dönemde kurulan aileler giderek etraflarında fakir ve güçsüz bir tebaa (“pleb”ler) yaratmış ve bir aristokrasi oluşturarak site devletlerini kurmuşlardı. Nihayet üçüncü çağı da aklın egemen olduğu ve hukukun, Roma İmparatorluğu’nda olduğu gibi, evrenselleştiği “insanlık çağı” idi. Bu üç çağ farklı ve özgün zihin hallerinin ürünü olan hukuk anlayışları ile birbirinden ayrılıyorlardı.

Vico'nun, Comte'un "üç hal kanunu"nu önceleyen tarih felsefesi aslında çok yetersiz bir malzemeyle örülmüş bir bina görüntüsü sergilemektedir. Montesquieu ve Voltaire'in analizlerinde gördüğümüz inceliği ve tazeliği kuşkusuz burada göremiyoruz. Fakat Vico'nun büyüklüğü başka yerdedir. İtalyan filozofu, Hegel'den önce felsefeyi tarih, tarihi de felsefe haline getirerek düşünce tarihinde çok önemli bir yere hak kazanmıştı. Aslında tarih felsefesi kavramı başlangıçta Voltaire'e atfedilmiştir ve bu ilk şekliyle, tarih, *Vahiy* ve *Kıyamet* (*Apokalypse*) ile açıklanan aşkın ve kutsal bir anlatı olmaktan çıkarak, "ön yargısız, ahlaki ve siyasi düşüncelerle karışık felsefi bir anlatı" anlamını kazanmıştı. Kökenini Vico'da, en yetkin temsilcisini de Hegel'de bulan yaklaşım ise tarih felsefesine başka bir anlam kazandırıyordu. Tarih felsefesi, artık, tarihî gelişmeyi yönlendiren derin ve mantıki tasarımı bulmaya çalışan bir felsefi araştırma anlamına geliyor ve teolojik (yer yer de mitolojik) bir kılıf taşıyordu.[55] Romantik okulu da, Vico'nun başlattığı bu anlayış yaratmıştır.[56] B. Crocé'ye göre Vico, *Scienza Nuova'*da "romantik düşüncenin en zengin ve en tutarlı öncüsü" oldu.[57] Bu bağlamda bir değer haline gelen ulus ve ulusallık fikri Avrupa kavramının da değer haline gelmesinde belirleyici olmuştu. Vico'nun Roma'da somutlaştırdığı "insanlık çağı" bunun habercisiydi. İtalyan filozofu Alman romantizminin kurucularından Herder'e bağlayan halka da bu fikir oldu.

J. G. Herder: İlahi Tarih, Doğal Tarih ve Uluslar

19. yüzyıl başlarında filozof Victor Cousin, Alman tarih felsefecisi Herder'i Fransızlara şöyle anlatıyordu: "Bossuet ve Vico'da eksik olan her şey Herder'de var. Herder'in temel fikri tarihin tüm dönemlerini, tüm zamanları, insanlığın tüm öğelerini dikkate almaktı. Ünlü iki öncüsüne (Bossuet ve Vico'ya) nispetle Herder'in eserine tartışmasız bir üstünlük sağlayan husus da buydu. Bu eserde Vico ve Bossuet'nin konuları olan din ve Devlet, fazladan da sanat, şiir, sanayi, ticaret, hatta felsefe bulunuyor."[58] Cousin'den yirmi yıl önce de Madame de Stael, Alman kültürünü Fransızlara tanıtan ünlü eserinde Herder'in engin kültürünü uzun uzun övmüştü.[59] Bu görüşler daha çok o tarihlerde Avrupa ulusları arasında filizlenen milliyetçiliğin kültürel etkileşim ve rekabet boyutlarını yansıtıyorlar. Gerçekten de Lessing ve Herder'in Fransız etkilerine karşı eleştirileri, daha sonraları, kimi yazarlar tarafından bir kültürel kurtuluş

savaşı şeklinde değerlendirilecektir. 19. yüzyıl başlarında Berlin'de kurulan ve tüm modern üniversitelere örnek teşkil eden Humboldt Üniversitesi de bu kavgada âdeta bir zafer simgesi teşkil ediyordu.

Kültür milliyetçiliğinin tarih ve felsefe çalışmalarını nasıl etkilediğine ilerleyen sayfalarda değineceğim. Fakat Herder'le ilgili açıklamalarımıza, düşünürün kullandığı malzemenin tarih-yazıcılığının bugün ulaşmış olduğu düzeyde çoktan aşılmış olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Ayrıca Herder'in yorumlarında doğal tarihle ilahi determinizmin uyumsuzluğundan doğan tutarsızlıklar da vardı. Bugün düşünce tarihinde Herder'in önemi tarih, bilim ve felsefe arasında kendine özgü bir sentez oluşturmaya çalışmasından ve tarih felsefesine katkısından kaynaklanıyor.

Herder'in sistemi modern ulusların doğuş sürecini açıklamak sorunu üzerine odaklanmıştı; fakat düşünürün yorumlarının temelinde teolojik bir ön-kabul vardı ve Herder evrensel tarihi Yaratılış kuramına, Allah'ın iradesine bağlıyordu. Zaten temel eserine "eğer tarih felsefemiz bu isme biraz layık olmak istiyorsa, açıklamalarına Gök'ten başlamalıdır" diyerek giriş yapmıştı.[60] Herder'i Bossuet'ye yaklaştıran husus buydu. Ne var ki, Herder, açıklamalarında Fransız ilahiyatçı gibi kutsal kitaplara değil, yaşadığı çağın tüm bilgi ve bulgularına dayanması açısından da Vico'ya yaklaşıyordu.

Herder'in anlattığı tarih Allah'ın iradesini yansıtan doğal bir tarihti ve insanlık da bitki ve hayvan türlerinin devamı olarak doğa tarihinin bir parçasını oluşturuyordu. "Açıktır ki, diyor Herder, insan hayatı, bitkisel olduğu ölçüde bitkilerin kaderini paylaşır. Bitkiler gibi, hayvanlar ve insanlar da, gelecek bir ağacın tohumu gibi, gelişmeleri için elverişli bir yere ihtiyaç duyan bir tohumun ürünüdürler" (s. 13). Bitkiler, hayvanlar ve insanlar belli prototiplere göre yaratılmışlar ve sonradan ilahi düzene uygun şekilde farklılaşma ve yetkinleşme yoluna girmişlerdi. 18. yüzyılda bu görüşler modaydı, hatta Goethe bile ilk bitkiyi (*Urpflanze)* keşfetmeye çalışan araştırmalar yapmıştı. Aynı dönemde ırk araştırmaları da bilimsel çalışmaların bir parçasını teşkil ediyordu ve örneğin Kant insanların dört ayrı ırktan üredikleri kanısındaydı.

Herder, "insan türünün doğal halinin cemiyet olduğu" kanısındaydı ve insanların sonradan unutulmuş olan tek bir ırktan türediğine inanıyordu. O dönemde yanıt aranılan sorulardan biri de şuydu: İnsan cinsi ilk kez nerede

ortaya çıkmıştı? Tüm Avrupa halklarının Asya kökenli oldukları düşünülüyordu. Herder’e göre geçmişleri daha az bilinen Amerika ve Afrikalılar da Asya çıkışlı idiler. Düşünür ırkçı yaklaşımı dışlayacak şekilde, “Irk sözcüğü, diyordu, artık fiilen mevcut olmayan bir köken birliğini ifade ediyor. Her ulus ayırt edici bir fizyonomi ile özel bir dile sahiptir” (s. 18). Herder eserinde köleliği, sömürgeciliği ve etniler arası her türlü baskıyı şiddetle eleştirmiştir. Ortak bir ırktan türeyen uluslar arasındaki farklılaşma, ona göre, dış ve iç etkenlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. İklimin etkisi ve duyuların gelişmesi ile her ulus kendine özgü zevk ve sanatlardan oluşan bir “ulusal deha” yaratmıştı.

Dış etkenlerin başında çevreyi de içerir biçimde anlaşılması gereken iklim faktörü geliyordu. Hayatın en ilkel biçimlerini ve muhayyileyi bu faktör oluşturuyordu. İnsan topluluklarının yeme içme ve giyinme biçimleri çevrenin etkilerinden kaynaklanıyordu. Herder bu etkileri Siyam, Grönland adası, Arap çölleri vb. gibi iklimlerden verdiği örneklerle sergilemiştir. Fakat ulusların oluşmasını daha çok belirleyen faktör iç faktör, yani insanın iç yapılanması, “formasyon”u (*Bildung*) idi. Bunun ilk ifadesi halk türküleri ve rüyalar idi. “Halk türküleri (*Volkslieder*), diyor Herder, halkların özel duygularını, eğilimlerini ve dünyaya bakışlarını anlamak için en iyi belgelerdir.. Eğer seyyahlar ziyaret ettikleri halkların en sıradan bazı rüyalarını anlatsalardı kuşkusuz daha da kıymetli belgelere sahip olacaktık”; çünkü “oyunlarda ve özel olarak da rüyalarda insanlar kendilerini gerçekte olduğu gibi ortaya koyarlar” (s. 124). Bu öğeler ve genel olarak mitoloji, halkların hayal dünyasını yansıtan en iyi araçtı. Bu yaklaşımda Alman romantizminin daha sonra geliştireceği ve Alman milliyetçiliğine (giderek Alman üstünlük duygusuna) yol açacak temel öğeleri buluyoruz.

Aslında Herder de, köleliğe ve sömürgeciliğe isyanına rağmen, Avrupa halklarının ve bunlar arasında da Germen kavimlerinin üstünlüğünü vurgulamaktan kendisini alamamıştı. Ayrıca Goethe ile tanışan ve çok etkilenen düşünürümüz, daha sonra romantizmin en yaygın temaları haline gelecek “üstün insan” ve “deha” konularında da ilk taşları döşemiştir.[61] Temel eserinde, “Allah dünyaya sadece kendi eliyle seçtiği üstün insanlar aracılığıyla müdahalede bulunur” dememiş miydi? (s. 144). Dönem (*Genieperiode)*, üstün insanlar ve “deha”lar dönemiydi.

Herder'e göre insan toplumsal bir varlıktı ve bu özellik insanların empati duygusu ve taklitçilik özelliğinden doğuyordu. Dil de bu yeteneklerin ürünü olarak ortaya çıktı ve toplumsal eğitimin en önemli bir aracı oldu. Herder ulusların oluşmasında dilin önemini coşkuyla anlatmıştır: "Düşünce kendine uygun şekli bulamadan ve bir sözcük ile belleğe, anılara, akla ve nihayet insan türünün aklına, yani geleneğe kaydedilmeden önce en canlı hayaller bile karanlık bir duygudan ibaretti… İnsanlar dil sayesinde toplum haline geldiler ve aralarındaki sevgi bağlarını keşfettiler. Kanunlar dille yapıldı; aileleri dil bir araya getirdi; düşünce ve kalpteki geleneksel değişikliklerle beraber insan türünün tarihini sadece dil mümkün kıldı" (s. 149). Kısaca dil demek, ortak akıl demekti ve her ikisi de tarihsel bir gelişimin ürünü oldular. Bütün bu nedenlerle "dillerin felsefi mukayesesi, tarih ve insanların duygu ve zekâlarının çeşitli nitelikleri hakkında yapılabilecek tartışmasız en iyi araştırma" idi (s. 155).

İnsanın toplumsal niteliği, dil ve geleneğin eğitici işlevi ve ulusların özgül oluşumu Herder'de sadece tarihî gözlemler olarak kalmıyordu. Bunlar aynı zamanda bazı felsefi ön-kabullere dayanan anlatılardı. Düşünürü özellikle iki filozof etkilemiştir. Bunlardan birincisi Leibniz idi ve Herder tüm canlı türlerinin yaratılmasını, bir gençlik eserinde, bu filozofun "monad" kavramına dayanarak açıklamıştı.[62] Nasıl monadlar, her biri mekânda ayrı bir yer işgal eden, dışarıya kapalı, tamamen özgül birimler oluşturuyorsa uluslar da aynı nitelikteydi. Herder'le ilgili yorumunda bu noktanın altını çizen Cassirer, "Herder'in eserinde, diyor, tarih sadece özel bir bilimsel araştırma alanı ya da genel bir felsefi tefekkür konusu değildi. Herder tarih içinde yaşıyor ve tarihi yeniden yaşatmak için 18. yüzyılın başka hiçbir düşünüründe bulunmayan bir güce sahip. Leibniz'in metafizik çoğulculuğu evreni bireysel tözler sonsuzluğu olarak betimliyor".[63] Bu bireysel tözlerin her biri farklıydı ve evrene değişik bir pencereden bakıyordu, fakat bu evrenselliğe aykırı değildi; çünkü "monadlar aynı manevi düzene katılıyordu" ve "her tarihî varlık, her ulus ve her çağ bir monad gibi düşünülebilirdi".[64] Bu bağlamda Herder, Fenikelileri, Mısırlıları, Yunanlı ve Romalıları aynı coşkuyla anlatıyordu.

Herder'in ikinci felsefi referansı Kant idi; fakat düşünürün Kant'la ilişkisi, Leibniz'le olduğundan çok farklı nitelikte olmuştur. Herder felsefe planında Kant'ın idealizminden tamamen ayrılıyordu ve en büyük eleştirilerini Kant'a yöneltmiştir. Düşünürümüze göre eleştirel felsefenin

kurucusu, teorik akla atfettiği *a priori* formlarla, tarihselliğe yer vermeyen bir sistem geliştirmişti. Bu sistem çerçevesinde, Kant, "insanın anlama yeteneğinin ve aklın (*Vernunft*), sanki bunlar kendi kendilerini ortaya koyma veya yaratabilme durumunda imişler gibi, nasıl mümkün oldukları" sorusunu yanıtlamaya çalışmıştı; oysa asıl sorulması gereken soru, aklın ve anlama yeteneğinin "nasıl mümkün oldukları" değil, "ne oldukları" idi. Bu ise, "akıl ve anlama yeteneği insanlara özgü bir yetenek olduğuna göre", bizi insan türünü sorgulamaya ve tarihselliğe götürüyordu.[65] Dili ve aklı tarihî süreç içinde oluşan bir ürün olarak değerlendirmeye götüren sorgulama şekli bu idi. "Herder ve Hamann'a göre", diyor Clark, "başlangıçta zihnin 'yeteneği' diye bir şey yoktu; bu yüzden de, olmayan bir şeyi (Kant'ın yaptığı gibi) sınırlamak, ya da hangi tip önerilerin onun hakemliğine tabi olup olamayacağını belirlemek saçmaydı. Bu hiç de 'akıl' (*a reason*) diye bir şey yoktur anlamına gelmiyordu. Bu, belirli bir akıl (*'the' reason*) yoktur anlamına geliyordu. Herder ve Hamann için akıl, mantıki düşünme, fizik ve metafizik bir bütün oluşturan organizmanın gerçekleştirdiği bir süreç idi. Akıl bir töz veya bir varlık değil bir süreç, zorunlu bir süreç idi".[66] Yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi, Herder'in tüm eseri de insan topluluklarının yaşadıkları bu süreci, daha somut bir deyişle tarihsel macerayı açıklamaya yönelmişti. Temel yapıtında da düşünürümüz, Kant'ın adını anmadan ve kendisini belgelerle boğuşan, "okyanuslarda dolaşmaktan yorulduktan sonra göklerde gezintiye çıkan bir tayfaya" benzettikten sonra, "metafizikçinin işi çok daha kolay", diyordu; "akla hâkim olan bir fikir varsayıyor ve sonra da, dış olgular ne olursa olsun, tümdengelim yoluyla bu hâkim fikirden çıkarmalar yapıyor; oysa tarih felsefesi, böyle soyutlamalar içinde yaşamaktan uzak şekilde, sadece tarihe dayanıyor". [67]

Herder'e izleyen sayfalarda, Kant'ın tarihsellik anlayışını ele alırken tekrar döneceğiz. Fakat düşünürle ilgili bu genel açıklamaya son verirken işaret edelim ki, sistematik bir felsefi düşünce geliştirmeyen Herder'in bu eleştirileri felsefe dünyasında küçümsenmiş ve etkili olmamıştır. Özellikle Kant, yazarın temel eserini, "kendi sisteminin aksini kanıtlamak için çabalarına rağmen, metafizik, fazlasıyla dogmatik bir metafizik" olarak niteliyor ve sadece "şiirselliğini" övüyor; Nietzsche ise onun "ne büyük bir düşünür, ne de yeni bir şey bulan biri" olduğunu ileri sürüyordu.[68] Nietzsche'ye göre Herder'in "büyük yaratıcılar masasında yeri yoktu, fakat

ihtirası onu mütevazı bir şekilde gerçek tüketiciler arasında oturmaktan da alıkoyuyordu. Bu durumda Herder, sadece, yığınla Almanın yarım yüzyıldan beri dünyada her iklim altında ve her çağda aradıkları bütün entelektüel yemekleri tadan endişeli bir misafir oldu”.[69]

Herder herhalde önemli bir filozof değildi; fakat önemi ve katkısı başka bir noktadaydı. 20. yüzyılda Gadamer bu katkıyı kendi hermenötik felsefesinin kökenleri açısından şöyle özetlemiştir: “Kant’ın zaman ve mekân doktrinini dile ve dilin canlı kullanımına dayanarak eleştiren bahtsız kuramı Kant’ın üstünlüğü ile yarışacak çapta olmadığı için, Herder, dil konusundaki dehasına rağmen felsefede kabul görmedi”.[70] Oysa yine Gadamer’e göre, Herder, “18. yüzyılın en büyük düşüncesi olan” *“Bildung”* (formasyon-oluşma) kavramıyla, “Aydınlanma yetkinciliğini aşmış ve böylece 19. yüzyılda tarih biliminin gelişeceği zemini hazırlamıştı”.[71] Bu kavram daha önce, gerek canlı gerek cansız dünya bağlamında “doğal oluşma” anlamında kullanılıyordu. Bu anlam bir insanın uzuvlarının oluşumu, ya da doğada bir dağ zincirinin oluşması gibi dışsal yapı (*Gestalt*) ile sınırlıydı. Oysa kavram Herder’de içsel oluşum, “insanlığa yükselme” (*Emporbildung*) anlamına gelmeye başlamıştı ve bu anlamda giderek Alman “Kultur” anlayışının da bir parçası haline geldi. Gadamer bu gelişmenin “Kant ile Hegel” arasındaki dönemde gerçekleştiğini söylüyor. Böylece biz de Kant’ta felsefe ve tarihsellik ilişkilerine geçebiliriz.

Kant, Eleştirel Felsefe ve Tarihsellik

Kant’ın felsefe tarihinde özel bir yeri vardır. Alman filozof, 18. yüzyılın büyük kısmını kapsayan hayatında Aydınlanma düşüncesinin en kapsamlı ve en tutarlı sentezini gerçekleştiren düşünür oldu.

Kant, köklü bir dönüşüm niteliği taşıyan felsefesini Kopernik’in astronomideki keşfine benzetmiş ve düşüncede bir “devrim” yaptığını ileri sürmüştü. Bu “devrim”in özünü temel eserinde şöyle anlatmıştır: Kopernik’e kadar “bilim”, tüm gök cisimlerinin dünyanın etrafında döndüğüne inanıyordu. Oysa Polonyalı astronom, “yıldızlar yığınının onları seyredenin etrafında döndüğü ön-kabulü ile gökteki hareketleri çözemeyeceğini” anladı ve “aslında dönenin seyirci, yıldızların ise sabit olduğunu varsayarak daha iyi sonuç alıp alamayacağını” sorguladı.[72]

Ulaştığı sonucu bugün hepimiz biliyor ve kabul ediyoruz. Kant da bilgi kuramında aynı yolu denedi ve o güne kadar egemen olan *“aklımızın nesneler etrafında döndüğü”* varsayımını terk ederek, *“nesnelerin aklımız etrafında döndüğü”* varsayımına sarıldı. Böyle bir dönüşümün, düşüncenin her alanında olduğu gibi insan bilimleri, tarih felsefesi ve tarih-yazıcılığı alanlarında da etkilerini hissettirmesi doğaldı.

Kant iki öğeye dayanan bir sistem geliştirmiştir. Bunlardan birincisi doğa yani nesneler dünyası, ikincisi ise akıl sahibi tek canlı varlık, yani insandı. Kuşkusuz bu madde ve akıl dünyaları birbirinden tamamen bağımsız değildi ve insan da doğa tarihinin bir ürünüydü. Bu bağlamda, idealist düşünür, insanın tarihsel olma niteliğini yadsımamış ve kendisi de insanlığın başlangıcı ve ilk “ırklar” hakkında araştırmalar yapmıştır. Ne var ki tarih kendisini 18. yüzyılda, Almanya’da yakalamıştı ve Kant, doğayı ve insanı Aydınlanma birikimi içinde bir 18. yüzyıl Alman düşünürü olarak anlamaya çalışıyordu. Aydınlanma birikimi ise Yunan felsefesinin ve Rönesans’ın en tutarlı mirasçısıydı. Kant “saf aklın eleştirisi”ne bu mirasın bilançosunu yaparak başlamıştır.

Eski Yunan felsefesi *Fizik*, *Etik* ve *Lojik* başlıkları altında üç “bilim”den oluşuyordu. Bunlardan Lojik (Mantık), aklın kanunlarını arayan “formel felsefe”yi teşkil ediyor; maddi dünyayı anlamaya çalışan “doğal felsefe” ise Fizik ve Etik adları ile iki dala ayrılıyordu. Bu iki bilimden Fizik “doğa kanunları”nı bulmaya çalışırken, Etik de “yaşam kuralları”nı ve özgürlüğün sınırlarını saptamaya çalışıyordu. Kant, Antik Yunan’da bulduğu bu tabloyu “eşyanın doğasına tamamen uygun” diye niteleyerek onaylamış ve tablonun “tamamlanması için” listeye sadece “(bu bilimlerin) dayandıkları ilkenin eklenmesinin yeteceğini” ileri sürmüştür.[73] İşte Kant’ın eleştirel felsefesinin temelinde böyle bir “ilke” arayışı yatmaktadır. Bunun için doğa ile insanı ayırmak ve aralarındaki farktan doğan epistemolojik ve etik sonuçları ortaya koymak gerekiyordu. Fakat bunları ortaya koymadan önce, Kant’ın diliyle, dönemin entelektüel atmosferini yansıtan bazı özelliklere işaret etmeliyiz.

Aydınlanma yüzyılı, hızla gelişen doğa bilimlerinin de etkisiyle, tüm dogma ve ön yargılara savaş açmış bir yüzyıldı. Oysa bu alanda en büyük engel hâlâ dinden ve dinî ön-kabullerden geliyordu. Gerçi 17. yüzyıl rasyonalizmi dinî dogmaları sarsmış ve ilahi determinizm anlayışını arka

plana itmişti. Fakat bu yüzyılda ortaya konulmuş olan metafizik sistemlerde yine her şey, son tahlilde, Allah'ın iradesiyle açıklanıyordu. İşte Kant'ın bilgilerimizi sağlam temellere oturtma kavgasında karşısına çıkan anlayış, bu dogmatik metafizik anlayış idi. Yeni bilimi kurmak için bu anlayışı yenmek, metafiziği de bilimsel temellere oturtmak gerekiyordu.

Kant, en ünlü eserinin girişinde, "Bir zamanlar metafizik, diyordu, bütün ilimlerin *kraliçesi* olarak adlandırılıyordu ve konusunun kendine özgü önemi dolayısıyla bu onur verici sıfatı hak ediyordu; fakat şimdi (1781'de) onu tamamen küçümsemek moda oldu".[74] Bu küçümseme duygusu daha çok bilimsel gelişmelerden kaynaklanıyor ve aslında "konusu insan doğasına ilgisiz olmayan araştırmaları" da kapsıyordu. Kant'ın hem karşı çıktığı, hem de kendisini eleştirel düşünceye yönelttiği ölçüde olumlu bulduğu şey de bu küçümseme duygusu olmuştu. "Yüzyılımız, gerçek bir eleştiri yüzyılıdır, diyordu Kant; hiçbir şey eleştirinin dışında kalamaz: Ne *kutsallığı* dolayısıyla *din* ve ne de *yüceliği* dolayısıyla *yasalar*" (İtalikler Kant'ın).[75] Königsburg'lu filozof Aydınlanma konusundaki ünlü yazısında da aynı noktaların altını çizmiş ve şu tanımı vermişti: "Aydınlanma'nın temel noktasını, insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları vesayet durumundan, özellikle de *din konularındaki vesayetten* çıkmalarında görüyorum; çünkü dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır" (italikler Kant'a ait).[76]

Gerçekten de, Aydınlanma, eleştiri çağını başlatmıştı. Ne var ki aklı, dinin ve dogmaların vesayetinden kurtarmak için "kitapları ve sistemleri eleştirmek" yetmiyordu; bunlardan da önemlisi, "aklın, her türlü tecrübeden bağımsız bir şekilde bilgi edinme gücünü" sorgulamak, yani *bizzat aklı eleştirmek* gerekiyordu.[77] Hâlâ egemen olan dogmatik metafizikten kurtulmanın yolu buydu. Oysa Kant, yıllarca Leibniz'in her alanı kapsayan, her soruyu yanıtlayan dogmatik sisteminin etkisi altında kalmış ve bu anlayışla bir sürü eser vermişti. Kant'ı bu "dogmatik uyku"ndan uyandıran da İngiliz filozofu David Hume olmuştu. Ve düşünürün on iki yıllık bir suskunluk (ve tefekkür) devresinden sonra yayınladığı *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eseri bu uyanışın ürünüdür.

O dönemde egemen olan metafizik sistemler bilgi edinme süreçleriyle değil, bilgilerimizin dayandığı nesnelerle meşguldü. "Kanun"lar da bu nesneler arasındaki zorunlu ve sürekli ilişkilerin ifadesi idi. Doğada mevcut

olan “nedensellik ilkesi” tarih ve toplum araştırmalarında da dayanak oluyor ve bu alanlarda da “kanun”lar bulunmaya çalışılıyordu. Oysa Hume bu şemayı tersine çevirmiş, nesneleri değil bilgilerimizi sorgulamıştı. Vardığı sonuç şuydu: Nesneler arasındaki zorunlu ve sürekli ilişkiler (nedensellik ilkesi) *a priori* olamazdı; “sadece tecrübeye dayanan ve zorunluluk görüntüsünü *alışkanlığa* borçlu olan ilişkileri sözde rasyonel bir bilgiye atfeden metafizik, bir yanılgıdan başka bir şey değildi.”[78] Kısaca “kanun”lar zorunlu ve evrensel ilişkiler değil, aynı sonuçların tekrarından doğan zihin alışkanlıkları idi. Ne var ki Hume’un sorusu anlamlı, fakat yanıtı yanlıştı. Kant’ın Hume okumalarını izleyen on iki yıllık suskunluğu, bu konuda ortaya çıkan boşluğu doldurmaya yönelik araştırmalarla geçti.

17. yüzyıl metafizikçileri ve Aydınlanma düşünürleri, aklı, nesne ile ilişkileri çerçevesinde bir bütün olarak düşünüyorlardı. Onlara göre akıl doğayı, doğal nesneleri inceliyor ve bunların aralarındaki zorunlu ve sabit ilişkileri arıyordu. Doğal koşulları gerekli durumlarda yapay olarak yeniden üreten ve bilimsel gerçekleri ortaya koyan “tecrübe” bu idi. Oysa Kant’a göre gerçek “bilimsel tecrübe” bu olamazdı. Akıl, teorik ve pratik planlarda farklı işlevlere sahip bir beşerî yetenekti. Kant’ın saf (teorik) akıl dediği şey, düşünme melekemizin nesnelerle ilişkimiz (yani “tecrübe”) dışında ve bu ilişkileri de mümkün kılan aşkın kalıpları içeren yeteneğimiz idi. Kant’a göre bilgilerimizi iki yoldan kazanıyorduk. Bunlardan birincisi duyularla elde ettiğimiz izlenimler, yani “duyarlığımız” (*Sinnlichkeit, sensibilité*) idi ve bu yolla ham bilgilere ulaşıyor, bunları pasif şekilde “kabul” ediyorduk. Buna karşılık ikinci yol da “anlama” (*Verstand, entendement*) yeteneğimiz idi ve bu kanalla da “düşünme” olanağına kavuşuyorduk. Her iki alanın da kendine özgü ve *a priori* kategorileri vardı.

Kant, duyularla elde ettiğimiz izlenimler alanını “Aşkın Estetik” başlığı altında incelemiştir. Düşünürümüz bu alanı “duyarlılık formları” adını verdiği kalıpların düzenlediği kanısındaydı. *Zaman* ve *mekân*’dan oluşan bu duyarlılık formları *aşkın* ve *a priori* kalıplar idi. İnsanlar doğal dünyayı ve nesneleri ancak bu kalıplar sayesinde hissediyorlardı. Bunlardan *mekân* formu bizi dış dünya ile *zaman* formu da iç âlemimiz ile temasa sokuyordu. Ve bu *a priori* kalıplar bir yandan her “tecrübe”de mevcut oldukları için ampirik, öte yandan da her “tecrübe”nin evrensel ve zorunlu koşulunu teşkil ettikleri için aşkın ve “ideal” olmak üzere iki değerli bir statüde idiler.

Kant, saf aklın ikinci işlevi olan “anlama” ve bunu sağlayan “düşünme” yeteneğimizin *a priori* kategorilerini de “Aşkın Lojik” başlığı altında incelemiştir. Bu konuda düşünürün karşılaştığı durum duyarlılık alanında karşılaşmış olduğundan farklıydı. İnsan duyular alanında bilgi malzemesiyle, yani nesnelerle *doğrudan* temasa geliyordu. Oysa “anlama” alanında süreç dolaylıydı ve devreye kavramlar giriyordu. Her anlama edimi hüküm vermeye yönelik olduğu için, anlama, “genel olarak hüküm verme, yani düşünme yeteneği” olarak tanımlanabilirdi. Düşünmek ise “kavramlar sayesinde bilgilenmek” demekti ve kavramlar da “mümkün olan her türlü hükmün yüklemi olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin bir şekilde zihinde canlanmasını” sağlıyorlardı.[79] Örneğin “bütün cisimler bölünebilir” hükmünde “bölünebilirlik” kavramı başka birçok kavramla birlikte “cisim”e gönderme yapıyor, bu kavramlarla birlikte ve *dolaylı bir şekilde* cismin bütünsel anlamını sağlıyordu. Bu mantık içinde, Kant, “anlama”nın *a priori* kategorilerini saptamak için, Aristo’nun tasnifinden esinlenerek hüküm türlerini incelemiş ve bunları geliştirerek düşüncenin işlevine göre dört başlık altında toplamıştır. Bunlar *nitelik*, *nicelik*, *ilişki* ve *modalite* grupları idi, her grup da alt gruplara ayrılıyordu. “Anlama”nın bilimsel bulgulara ulaşma açısından en önemli *a priori* kategorisi de “ilişki” başlığı altında yer alan “nedensellik” kategorisi idi. Böylece, konuyu bir cümlede ifade etmek gerekirse, nasıl “duyarlık” (*Sinnlichkeit*) alanımızın *a priori* formlarını *zaman* ve *mekân* formları teşkil ediyorsa, “anlama” (*Verstand*) alanımızın da *a priori* (temel) kategorisini *nedensellik* kategorisi teşkil ediyordu.

Kant algılama ve anlama yeteneğimizi teorik aklın bütünlüğü içinde incelerken saptadığı *Aşkın Estetik* (duyarlık) ve *aşkın Lojik* (düşünme-hüküm verme) alanlarından sonra bir de “*aşkın Diyalektik*” düzeyi üzerinde durmuştur. Zihnimizin bütünlüğünü sağlayan bu alan da üç *a priori* “fikir”den (İde) oluşuyordu. Bu *a priori* fikirler *ruh*, *dünya* ve *Allah* “fikir”leri idi. Bunlar düzenleyici ve bütünselleştirici “İde”lerdi. “Ruh” fikri iç dünyamızla ilgili bilgilerimizi, “dünya” fikri de dış dünya konusundaki bilgilerimizi düzenliyor ve bütünselleştiriyor, “Allah” fikri ise gerçek olanla mümkün olanın bütünselliğini ifade ediyordu. Hersch’in deyimiyle, “bu üç fikirden her biri, hiçbir zaman veri (*gegeben*) olmayan, fakat daima zorunlu bir görev (*aufgegeben*) şeklinde önerilmiş olan bir bütünselliği tayin ediyorlardı ve bu özellikleriyle bilginin durmadan ilerlemesini talep

ediyorlardı; kısaca, her üçü de bilincin bütünlük ihtiyacının ifadesi idiler”. [80]

Bu fikirler nesnel dünyada “tecrübe” aracı olmadıkları için bize kanıtlanabilir bilgiler vermiyorlardı; aksine *aşkın* ve *a priori* nitelikleri yüzünden bizi, kaçınılmaz olarak, Kant’ın “aşkın yanılsamalar” dediği hatalara da sürüklüyorlardı. Bu hatalar ne kadar ortaya çıkarılıp ayıplanırsa ayıplansın, aklın kaçınılmaz bir ürünü idiler. Kuşkusuz ruhumuzla ilgili birçok şeyi (imge, söz, düşünce vb.) bilebilirdik; fakat bir bütün olarak “ruh”umuzu (ve aynı nedenlerle “dünya”yı) bilmemiz mümkün değildi. Kant aklın bu *yoldan çıkma* eğilimini *paralojizm* olarak adlandırmış ve bu bağlamda, örneğin Platon, Descartes gibi filozofların ruhun ölmezliğini kanıtlama çabalarını eleştirmiştir. İşte Kant’ın *agnostisizm*i ile bu noktada, düşünür teorik aklın kanıtlayamadığı konularda karşılaştığı “antinomi”leri sergilerken karşılaşıyoruz. Dünyanın zaman içinde bir başlangıcı var mıdır; yok mudur? Dünyadaki her birleşik töz (*Substanz*), basit (bölünemez) parçalardan mı oluşmuştur; yoksa böyle basit parçacıklar yok mudur? Dünyayı tamamen nedensellik ilişkileri mi yönetmektedir; yoksa dünyada bir de özgürlük alanı var mı? Dünyanın parçası ya da nedeni olabilecek mutlak zorunlu bir varlık var mıdır; yoksa yok mudur? Bu dört antinomik önerinin lehinde de, aleyhinde de deliller bulmak; bunların hepsini bir şekilde “kanıtlamak” mümkündü.[81] Saf teorik aklın “aşkın fikir”lerinin yarattığı “aşkın paralojizm” buydu.

Kant’ın duyma, düşünme ve anlama alanlarında saptadığı *a priori* form ve kategorileri gördükten sonra şöyle bir soruyla karşılaşabiliriz: Bilgi edinmemizi sağlayan bu iki alanın birbiriyle ilişkisi nasıl gerçekleşiyordu? Aralarında bir uyumsuzluk ya da karşıtlık söz konusu olabilir miydi?

Kant’a göre düşünce sürecimizde böyle bir karşıtlık mevcut değildi. Duyarlığımız ve bu alanın *a priori* formları *ampirizmi*; anlama yeteneğimiz ve bu alanın *a priori* kategorileri de *rasyonalizmi* teşkil ediyorlardı. Zaman ve mekân formları ham (*intuitive*) bilgiyi sağlıyor, nedensellik vb. kategorileri de bunları düzenleyerek bilgimize bütünsel bir anlam kazandırıyordu. “*Aşkın Estetik*” ile “*Aşkın Lojik*” alanları birbirini tamamlayıcı bir işleve sahiptiler. “*Aşkın Diyalektik*” ise tüm bilgilerimizi düzene sokuyor ve bunların bütünselliğini sağlıyordu. Kant bu iş birliğini ünlü bir formülüyle şöyle ifade etmiştir: “Kategoriler (nedensellik vb.) ham

bilgi olmayınca boştur; ham bilgiler de (*Intuition*) kategoriler olmayınca kördür."[82]

Kısaca, Kant'ın felsefesine göre bilgilerimiz ve bilimsel kanunlar doğada mevcut değildi; bunlar düşünme ve bilgi edinme sürecinde aktif olan zihin kalıplarımızın ürünüydü. Bu yüzden ulaştığımız gerçekler de beşerî, fenomenal, görüntüsel (*Erscheinung*) gerçeklerdi. Bunu söylemek nesnelerin varlığını yadsımak, madde dünyasının hayal ürünü olduğunu savunmak anlamına gelmiyordu. Kant kendi idealizmini, "var olmak, algılanmış olmaktır" diyen İngiliz filozofu Berkeley'in dogmatik idealizminden ayırmıştır. Kant'a göre zihin dünyamız dışında nesnel bir dünya mevcuttu; fakat bu nesnel dünyanın özünü ya da gerçek niteliğini (*Ding an sich*) bilemezdik. Kant'ın "numen âlemi" dediği bu nesnel alanla ilgili sorgulayıcı duruşu, aslında düşünürün felsefesindeki iki öğeli (düalist) yapıyı yansıtmaktadır. Bu düalizmi ifade etmek üzere, Kant, ampirik dünya ile ilgili anlama yeteneğimiz için, zihni melekelerimizin tümü için kullandığı "akıl"dan *(Vernunft*) ayrı bir terim kullanmış (anlama-*Verstand*) ve doğa bilimlerinin bu yeteneğimiz üzerine kurulduğunu savunmuştur. Bu epistemolojik ilke Alman geleneğinde giderek çok daha geniş bir alanda kabul görecek olan doğa bilimleri (*Naturwissenschaften)* – insan ve toplum bilimleri (*Geisteswissenschaften*) ayrımına yol açacaktır.

Kant: Pratik Akıl, Ahlak ve Özgürlük Alanı

Teorik akıl, görünen nesneler ("*Erscheinung*", "*Phänomen*") dünyasıyla ilgiliydi ve aklın "Neyi bilebiliriz?" sorusuna yanıt arayan işlevini inceliyordu. Pratik akıl ise ahlak dünyasına eğilmekte, davranışlarımızın ve güncel hayatta aldığımız kararların dayanması gereken ilkeleri bulmaya çalışmaktadır. Söz konusu olan, mevcut ahlaki değerleri saptamak ve ampirik bir yaklaşım ile bunların çağlara, kültürlere göre değişip değişmediğini araştırmak değildi. Kant evrensel, zorunlu ve *a priori* ahlak ilkelerini arıyordu. Kısaca yanıtlamaya çalıştığı sorular, "Ne yapmalıyız? Nasıl davranmalıyız?" sorularıydı. Nasıl teorik planda incelenen şey doğa kanunları değil, bunları aklî kılan *a priori kategoriler* sayesinde gerçekleştirilen "tecrübe" idiyse, burada da aranan şey belli ahlaki ilkelerin geçerliliği değil, her türlü ahlaki harekete temel teşkil edecek *evrensel* ve *a priori* ilkelerdi. Bir etnolog ilkel bir kavimde bireylerin ahlaki değerlerini inceleyebilir, bunların arkasında yatan motifleri saptayabilirdi. Ancak

dışarıdan gözleme dayanan bu çalışma, gözlemcinin bu değerlere karşı mesafesini aldığı ampirik bir çalışma idi. Oysa Kant'ın altını çizdiği *a priori ilke* evrensel olarak ahlaki kurala uyma duygusuydu. Bu ilke, insana "bunu yapmalıyım", "böyle davranmalıyım" dedirten *vazife* duygusuydu. Bilinmezlik (numen) dünyasına özgü olan bu vazife duygusu, tüm ampirik öğeler dışında insana "böyle yapmalıyım; çünkü böyle yapmalıyım!" dedirten *a priori* ve *mutlak* bir kategoriydi. Bunun da temelinde "iyi niyet" ve iradenin özerkliği (otonomisi) yatmaktaydı. Nasıl teorik akıl alanı *fenomen* ve *nedensellik* alanı ise, pratik akıl alanı da *numen* ve *özgürlük* alanı idi. İlginçtir ki Kant, özgürlüğü, ampirik baskılardan kurtuluş olarak değil de, soyut ve evrensel bir "*irade otonomisi*" olarak tasavvur etmiştir. Düşünüre göre insanın kendi kendisine (*autos*), kural (*nomos*) koyabilme yeteneği tam da özgürlüğün ifadesiydi. "İradenin özerkliği, der Kant, tüm ahlaki kanunların ve bu kanunlara uygun vazifelerin biricik ilkesidir (temelidir); buna karşılık, 'özgür irade'nin heterenomisi (dışa bağımlılığı) hiçbir mecburiyeti temellendirmediği gibi, daha çok, mecburiyet ilkesine ve iradenin ahlaki olabilmesine karşı çıkar".[83] İradenin ampirik dünyadan bağımsız oluşu *negatif özgürlüğü*, bu özgürlüğün temelinde yatan kural koyabilme gücü de *pozitif özgürlüğü* teşkil ediyordu. Bu pozitif özgürlük tüm ahlaki kuralların "biçimsel kuralı" idi ve koyduğu temel ahlak kanununu Kant şöyle ifade etmiştir: "O şekilde hareket et ki, iradenin dayandığı kural aynı zamanda evrensel yaşamın bir ilkesi değerinde olsun."[84] Bu temel kanun, Kant'ın, insanı araç olarak değil, sadece amaç olarak gören hümanizminin de ifadesiydi.

Kuşkusuz Kant, somut toplumsal gerçeklerden uzak, naif bir idealist değildi ve insanların çoğu kez böyle soyut ve evrensel bir vazife duygusuyla hareket etmediklerini görüyordu. Bu yüzden "*kesin emredici*" (*impératif catégorique*) olarak nitelediği temel ilkeye ek olarak, insanların ampirik dürtülere (çıkar, hırs, korku vb.) dayanan karar ve davranışlarını "hipotetik emirler" olarak nitelemiştir. Ne var ki düşünürün optiğinde bunlar *evrensel ahlak kanunu* dışında, daha çok ampirik psikolojinin ilgi alanına giren davranışlardı.

Kant özgürlükle vazife duygusunun özdeşleştiği pratik akıl alanı ile ilgili üç de postüla ileri sürmüştür. Numen oldukları için bilinemeyen ve kanıtlanamayan ve bu yüzden sadece "postüla" olarak ileri sürülen bu öneriler 1) *özgürlük,* 2) *ruhun ölümsüzlüğü* ve 3) *Allah* postülaları idi.

Kant'ın teorik akılla ilgili dört antinomisini anlatırken, bunlardan birinin (üçüncüsünün) dünyada tamamen nedensellik ilkesinin egemen olup olmadığını, ya da –aynı sorunun antinomik ifadesi olarak– dünyada bir özgürlük alanı bulunup bulunmadığını sorguladığına işaret etmiştim. İşte Kant, kanıtlama olanağına sahip olmadığımız bu önerileri pratik aklın *düzenleyici* işlevi olarak sistemine dâhil etmiştir. Bilinmezler dünyasında özgürlük de, ruhun ölmezliği de, Allah da ampirik bir gerçeğe sahip değillerdi ve bu itibarla eleştirel aklın konusu olamıyorlardı. Örneğin Kant, tam da bu nedenle, 11. yüzyılda Saint Anselme'den itibaren denendiği şekilde, Allah'ı aklî planda kanıtlama çabalarına hiçbir sempati duymamıştır. Kant Luther'ci bir aileden geliyordu ve çocukluğunda pietist mezhebine (Protestanlığın bir koluna) bağlı annesinin kuvvetli etkisi altında kalmıştı. İleri yaşlarında bile on üç yaşında kaybettiği annesinin üzerindeki "devamlı ve yararlı etkilerini" anlatmaktan geri durmamıştır.[85] Kendisi de dinî inançlara saygılıydı; fakat eleştirel felsefesi Allah konusunda ancak *agnostik* olabilir, Allah'a ancak bir *postüla* çerçevesinde yer verebilirdi. Öyle de oldu ve Kant, Habermas'ın deyimiyle "Allah'ın varlığını kanıtlayan tüm delilleri birer birer yok ettikten sonra onu artık pratik akla sığınmış, düzeni ve güvenliği sağlamak işlevinden başka bir yararı olmayan bir postüla" statüsüne yerleştirdi.[86] Aslında daha 1830'larda şair Heinrich Heine, Kant'ın din konusundaki "terörist" tutumunu sezmiş ve Fransızlara şöyle seslenmişti: "Siz Fransızlar biz Almanlara göre çok daha yumuşak ve ılımlısınız. Terörizm konusunda bizim Kant, sizin Robespierre'i çok gerilerde bıraktı. Siz nihayet bir kralın kafasını kestiniz; *Saf Aklın Eleştirisi* ise Allahçılığı (déisme) infaz eden kılıç oldu."[87]

Kant: Hüküm Verme, Ereksellik ve Tarihsellik

Kant, manevi planda "hüküm verme" (beğenme, zevk alma, yücelik duygusu vb.) yeteneğimizde (*Urteilskraft)* ampirik ve ahlaki alanları, yani zihin yapımızı bütünleştiren yeni bir alan aramıştır. Alman filozofun bu alanda aradığı kategori de *ereksellik* kategorisi idi.

Kant, insan tarihini doğa tarihinin bir parçası olarak görüyordu. Hume'un etkisiyle "dogmatik uykusu"ndan uyanana kadar, evrenin geçmişini bir *doğal tarih* olarak yorumlamıştı. Hatta bu yıllarda Newton'dan esinlenerek *Doğa'nın Evrensel Tarihi* başlıklı bir de kitap yazmıştı. Eserde doğa tarihi, artık, metafizikçilerin yaptığı gibi mekanik bir yapıyı harekete geçiren "ilk

darbe” açısından değil, “tarihî bir oluşum” olarak ele alınıyordu. Yüz otuz yıl kadar sonra, yani doğa bilimlerinin çok daha ileri bir aşamasında, Kant’ın bu çalışmasından söz eden Engels, “Eğer âlimlerin çoğu, diyecektir, Newton’un ‘*metafizikten sakının!*’ ihtarının ifade ettiği düşünceye daha az tiksinti duysalardı, Kant’ın bu dahiyane buluşundan çıkaracakları sonuçlar kendilerini sayısız sapmalardan, yanlış yönlerde harcanmış muazzam zaman ve enerji kaybından kurtarmış olacaktı”.[88] Ne var ki Kant, “saf aklın eleştirisi” ile Engels’e bu kez de “aklın sınırlarını keşfe çalışmak hiçbir işe yaramıyor”[89] dedirten sisteminin temellerini attıktan sonra, insan tarihinde nesnel kanunların olmadığı, sadece ereksellik aranabileceği kanısına varmıştı. Kant’a göre doğanın evriminde cansız madde tarihinden canlıların da yer aldığı bir tarihe geçiş önemli bir dönüm noktası olmuştu. Canlılar içinde bilen, anlayan, hüküm veren bir varlık olan insanın ortaya çıkması ise yeni bir aşamanın başlangıcını teşkil etmişti.

İnsanlar maddi yapıları dolayısıyla kuşkusuz ampirik dünyanın bir parçasını teşkil ediyorlardı ve onun kanunlarına tabi idiler. Fakat “hüküm verme” (beğenme, zevk alma, ulvi heyecanlar duyma vb.) yetenekleri sayesinde bunu aşan bir özellik kazanıyorlardı.[90] Bu özelliği canlı olmalarından, yaşamlarından kaynaklanan *ereksellik* olgusu teşkil ediyordu. Hayatta her şey bir “erek”e yönelikti. Yaşamımız ve organlarımızın oluşmasıyla vücudumuzun bütünleşmesi bunun işareti idi. Nasıl çeşitli organlar vücudun bütünselliğini ve yaşamını mümkün kılıyorsa, vücut da yaşamak için organlara ihtiyaç duyuyordu. Böylece “hayat”, vücut ve organlar arasında karşılıklı ereksellik yaratan bir işlev yükleniyordu. Kısaca hayatımız erekselliğin en çarpıcı ifadesiydi.

Erekselliğin başka bir göstergesi de insanlarda estetik güzellik diye bir duygunun var olması idi. Doğal bir ihtiyaca tekabül etmeyen, fakat insana zevk veren bu özgül duygu nesnel bir varlığa sahip değildi. “Güzel”, zevk konusunda evrensellik iddiasındaki hükümlerin temeli idi. Onu ampirik yaklaşımla bir fenomen gibi düşünen filozoflar, boş yere “sanatın kuralları”nı bulmaya çalışmışlardı. Oysa böyle bir şey yoktu; “güzel”i yaratan sanatkârın yeteneği, “deha”sı idi. Sanatta kuralları da özgün bir şekilde insan “deha”sı koyuyordu. Doğada kendiliğinden bir halde, sanatkârların eserlerinde ise yapay şekliyle karşılaştığımız *güzellik* “belli bir tekniğe göre belirlenmiş ve bu tekniğe bağlı herhangi bir amaca yönelik ereksellik değil, bizde sonsuzluğa açılma izlenimi yaratan özgür bir

ereksellik idi".[91] Bu gibi düşüncelerle, Kant'ın eleştirel felsefesi, estetik yaratıcılığı özgürleştiren bir yaklaşım getiriyordu.

Kant, dili de insan yaşamındaki erekselliğin ayrı bir göstergesi olarak yorumlamıştır. Dil ancak "anlam"ların taşıyıcısı olarak mevcuttu ve "anlam"lar da içsel dünyamızda ereksel bir işleve sahiptiler. Doğada ve tarihte ereksellik yoktu; bunlara ereksellik atfeden bizzat zihin yapılarımız ve hüküm verme yeteneğimiz idi. Bu, nesnel dünyadan kaynaklanan içsel bir duygu, fakat aynı zamanda dışa ve geleceğe yönelik bir açılımdı. Kısaca bu bir umuttu. Ve böylece Kant, saf aklın eleştirisi ile "neyi bilebiliriz?", pratik aklın eleştirisi ile "ne yapmalıyız?" sorularına yanıt verdikten sonra, hüküm verme yeteneğimizin eleştirisi ile de "ne umut edebiliriz?" sorusunu gündeme getirmiş oluyordu. Estetik güzelliği, fizik yüceliği, dili sorgulayarak ulaştığı ereksellik olgusu Kant'ın tarih anlayışının da temelini teşkil etmiştir. Böylece sözü Kant'ın doğrudan doğruya tarihle ilgili duruşuna ve yazılarına getirmiş oluyoruz.

Kant: "Kozmopolit Açıdan" Tarih ve Felsefe

Kant'ın eleştirel felsefesi genellikle tarih-yazıcılığına aykırı bir felsefe olarak değerlendirilmiş ve teolojiye karşı savaş açmış olan filozofun tarihçiliğe karşı da savaş halinde olduğu düşünülmüştür. Ne var ki kendisi de tarih incelemeleri yapmış bir filozof için bu iddialar pek de inandırıcı sayılamaz. Yine de Kant'ın toplum bilimlerini ve bu arada tarih-yazıcılığını doğa bilimleri modeline göre kurma çabalarına karşı çıktığı bilinen bir husustur.

Kant'a göre doğa, *fenomen* yani "tecrübe" dünyası idi ve *zorunluluk* alanını teşkil ediyordu; tarih ise numen dünyası idi ve *özgürlük* alanını teşkil ediyordu. Bunlardan birincisinde *sebep-sonuç* ilişkileri, ikincisinde ise *amaç-araç* ilişkileri egemendi. Tarihî olguların gözlenmesi ile rasyonel gerçeklere ulaşamazdık; çünkü "tarih formunun akılda hiçbir dayanağı bulunmuyordu".[92] Bununla beraber Kant ampirik tarih araştırmalarına (*Historie*) karşı değildi; ancak bunu yapmak için "felsefi bir kafanın engin bir tarih bilgisine (*Gelehrsamkeit*) sahip olması" gerektiğine inanıyordu. Yine de, Kant'a göre, dikkatli olmak lazımdı; çünkü "tarih felsefeye yardımcı elini uzatmazsa ya da eli teoloji ile bağlı kalırsa", o yıllardaki tarih araştırmalarında olduğu gibi, "fazla bilgi barbarizmi" kaçınılmaz olurdu.[93]

Kant’ın tarihe yaklaşımında eleştiri konusu olan sadece teoloji tehlikesi değildi. Düşünür tarih felsefesi açısından daha da yaygın bir tehlike olarak Spinoza’nın metafiziğini ve Leibniz’in fiziğini görmüştür. Daha önce anlattığımız gibi, bu iki filozof da tözcü bir ön-kabulden hareket etmişlerdi. Spinoza’nın zaman dışı ve tekçi (panteist) “Töz”ü tarihe kapalıydı. Leibniz’in Aristo fiziğinden esinlenen çoğulcu “Töz”ü ise birbirinden bağımsız “monad”ların içsel enerjileri ile kendiliğinden gelişmeleri fikrine dayanıyordu. Bu da Kant’ın kabul edebileceği bir şey değildi. Çünkü Kant “Töz”ü bilinemez (numen) bir ön-kabul olarak koymuştu ve eleştirel felsefesi ile tüm rasyonalite ve erekselliği aklın sınırları içinde aramıştı. Filozof, bu temelden hareket ederek “kozmopolit açıdan evrensel tarih” hakkında birbirini tamamlayan dokuz “öneri” ileri sürdü. Son derece genel (ve bugünkü bilgilerimize nispetle yer yer naif) olan bu öneriler, Kant’ta, *fenomen* (zorunluluk) dünyası ile *numen* (özgürlük) dünyasını bir tarih felsefesi çerçevesinde bütünleştirme arayışını (ve umudunu) gösteriyor.

Kant’a göre insanlar et ve kemik olarak doğanın bir parçası oldukları için insan etkinlikleri de doğal kanunlara tabi idiler.[94] Fakat insanlar aynı zamanda özgür varlıklar olduklarından bu kanunlar bireysel planda etkin olmuyorlardı. Doğa kanunları ancak *insan türü* çerçevesinde etkinlik kazanıyordu. Örneğin doğum, evlenme vb. gibi doğal olaylar, insanların özgürlüğü yüzünden hiçbir kanuna bağlı görünmedikleri halde, yıllık istatistikler bunların –atmosferdeki değişiklikler gibi– doğanın değişmez düzenine bağlı olduklarını ortaya koyuyordu. Nasıl atmosfer değişiklikleri yerel görüntüleriyle kaotik bir yapı arz ediyor, fakat bütünü itibariyle “yeknesak ve kesintisiz” bir akışa bağlanıyorsa, *bireysel* planda bir anlam ifade etmeyen insan eylemleri de *bütünsel* olarak bir düzenin (doğal kanunların) varlığını gösteriyordu. Evrende, bireysel planda, beşerî bir ereğin geçerli olmadığı açıktı. Çünkü insanlar, hatta insan toplulukları (uluslar) kendi arzu ve çıkarlarına göre hareket ediyor ve çoğu kez başka birey ve topluluklarla kavgalı duruma düşüyorlardı. Tarihte, “şurada burada bazı bilgece davranışlara tanık olunsa bile, tablonun bütününde, bir delilik dokusu, çocuksu övünmeler, sık sık da kötülük ve yok etme susuzluğu” egemendi (s. 70).

Bu karanlık tablo karşısında filozof ne umut edebilirdi?

Bu tablo karşısında filozof, bireysel planda insan davranışlarında bulamadığı *ereksellliği*, “aynı saçma davranışlar yığını içinde doğanın ereği olarak”, doğada aramayı ve bulmayı umut edebilirdi. Nasıl, Newton, planetlerin yörüngeleriyle ilgili kanunları keşfeden Kepler’in bulgularından hareket ederek doğanın genel kanununa ulaştıysa, filozof da toplulukların davranışlarından hareket ederek insanlığın genel kanununu bulamaz mıydı? Kant, aşağıda özetlemeye çalışacağımız dokuz öneri çerçevesinde bu genel kanunun izini sürmüştür.

Kant’a göre, insanların aklın kullanımı ile ilgili tüm yeteneklerinin gelişmesi *birey* düzeyinde değil, ancak *insanlık türü* düzeyinde tamamlanıyordu (öneri 1-2). Kısa insan ömrü, beşerî yeteneklerin tümünün oluşması için elbette ki yeterli değildi; bu yüzden birikim, nesilden nesle aktarılan tecrübelerle sağlanıyordu. Aynı nedenle nesiller, garip bir şekilde, sanki gelecek nesiller yararına çalışır gibi görünüyorlardı. Ve “Doğa, insanın, maddi varlığının (vücudunun) mekanik düzenini aşan her şeyi tamamen kendi kişiliğinden üretmesini ve içgüdülerinden bağımsız bir şekilde aklı ile yarattıkları dışında hiçbir yetkinlik ya da mutluluk tanımamasını sağlamıştı. Doğada hiçbir şey sebepsiz değildi ve doğa amaçlarına ulaşmak için pek de cömert davranmamıştı” (öneri 3). Örneğin içgüdü dışında, doğa, insanları sadece akıl ve seçme özgürlüğü ile donatmıştı. Ve Kant, tarihî maddeciliğin ön-kabulünü anımsatan bir tonda, “İnsan, diyordu, var olma araçlarını icat etmek, giyimini, dışa karşı güvenliği ve savunmayı sağlamak için ne aslan pençelerine, ne boğa boynuzlarına ne de köpek dişlerine sahiptir” (s. 73).

Kant’ın evrensel tarih anlayışında, insan, doğal eğilimi itibariyle sadece toplumsal bir varlık değildi. İnsanda bir de toplumsallığa karşı, anti-sosyal bir eğilim vardı. Bu eğilim insanda aktif olmak, her şeyi kendi isteğine uydurmak ve “hırs, egemenlik içgüdüsü ve açgözlülük gibi dürtüler” ile her şeye hâkim olmak arzusu şeklinde ortaya çıkıyordu (öneri 4). Bu toplumsallık-bireysellik diyalektiği ve insandaki egoizm (“tutku, hükmetme dürtüsü ve açgözlülük”) eğilimi, Kant’a göre olumlu, yetenekleri geliştirici bir şeydi.[95] Eğer bu diyalektik olmasaydı, insanlar, evcil bir rehavet içinde, “otlamaya götürdükleri kuzu sürüsü” durumuna düşecekler ve “yetkin doğal yetenekleri ebedî bir uyku içinde” körleşecekti (s. 74-75).

Bu perspektifte, insan türü için “temel sorun”, yani “doğanın insanı çözmeye zorladığı temel sorun, hukuku evrensel ilkelere dayandıran bir *sivil toplum* yaratmaktı” (öneri 5; italikler Kant’a ait). Ancak böyle bir toplumda bireyler arasındaki rekabet ve çatışma ile sınırsız özgürlük tutkusu arasında denge sağlanmış olacaktı. Doğal olarak sınırsız bir özgürlük eğilimi taşıyan insanlar ancak bu eğilimin yarattığı yalnızlık duygusundan ve bunaltıdan kurtulmak için böyle ortak bir baskı mekanizmasını kabul edeceklerdi. Bu toplumsal diyalektiğin çözümünü Kant şöyle ifade etmiştir: “İnsanlık için bir ziynet olan her kültür ve sanat gibi, en güzel toplumsal düzen de insanın anti-sosyal eğiliminin meyvesidir. Bu sayede toplumlar kendi disiplinlerini sağlarlar ve kendi kendilerine böyle yapay bir mekanizma yaratarak doğanın tohumlarının tamamen açılmasını sağlarlar” (s. 77). Kant’ın bu düşünceleri onun siyasal rejimler hakkındaki düşüncesinin de temelini teşkil ediyor.

Kant, altıncı önerisinde de insanı “bir efendiye ihtiyaç duyan bir canlı” olarak tanımlamıştır. Ne var ki insanın hemcinsleri arasında bulduğu bu “efendi”nin kendisi de bir “efendi”ye muhtaçtı. Bu durumda, böyle bir hiyerarşik “efendi”ler sultasında adil ve barışçı bir toplum nasıl kurulacaktı? Kant, insanlardaki iktidarı kötü kullanma eğilimini göz önünde bulundurarak, barış toplumunu kurmanın “gerçekleştirilmesi en güç, tam çözümü de imkânsız bir görev” olduğunu söylüyor ve şunları ekliyor: “İnsanın yapılmış olduğu ağaç o kadar budaklıdır ki bundan düz bir tahta çıkarılması olanaksızdır. Doğa, bizlerin bu fikre (“adil ve barışçı toplum” fikrine T. T.) yaklaşmaktan daha fazlasını istemememizi zorunlu kılıyor”.[96] Bu “yaklaşma”yı da Kant, “dünya çapında yapılacak seyahatlerden ve her şeyin üstünde de *iyi niyet*’ten elde edilecek ‘*doğru kavram’*lara dayanan bir Anayasa olanağı” çerçevesinde mümkün görüyor. Demek ki barışçı toplumu gerçekleştirme idealini bir toplum çerçevesinde değil, tüm insanlık ve tüm devletler arasındaki ilişkiler bağlamında düşünmemiz gerekiyor. Kant bu olanağı da yedinci önerisi çerçevesinde ele alıyor.

Kant yedinci önerisinde barış ve adaleti tek tek ulus-devletler bağlamında değil, tüm insanlık düzeyinde arıyor. Nasıl bir toplumda insanla toplum arasındaki antagonizma, Kant’a göre, adil bir düzenin dürtüsünü oluşturduysa, toplumlar arasındaki antagonizma da insan türü için barışçı bir düzenin dürtüsünü oluşturmaktadır. Filozofumuz bunun aracını bir “*Milletler Cemiyeti*” kuruluşunda görüyor. “Bu kuruluşla birlikte, diyor

Kant, en küçükler de dâhil olmak üzere her devlet, güvenliğinin ve haklarının garantisini kendi hukuk anlayışında ve kendi gücünde değil, sadece bu büyük *Milletler Cemiyeti*'nde arayacaktır" (s. 80). Görülüyor ki, Rousseau'nun fiktif "toplumsal mukavele"sinden etkilenen Kant, burada bir adım daha atarak, mukavelelerin sentezini, başka bir deyişle anayasaların anayasasını tasavvur ediyor ve bunun aracını da *Milletler Cemiyeti*'nde görüyor. Kuşkusuz 1784 yılında düşlenen bu kuruluşun, 1919'da, yani 135 yıl sonra aynı adla kurulduğunu anımsayarak Kant'ın uzak görüşlülüğünü alkışlayabiliriz. Ne var ki her iki tasavvur da ütopyacıdır ve 1919 tasavvuru fiilî bir gerçeklik kazanmış olsa da, Kant'ın felsefesini tamamlayan düşünürlerin çok iyi gördükleri gibi, başarısızlığa mahkûmdu.

Kant bütün bu önerilerden şu sonucu çıkarıyor: "İnsan türünün tarihi, kabaca, mükemmel bir siyasal anayasa üretmek için doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak düşünülebilir" (sekizinci öneri). Bu anayasa bir devlet anayasası ise de ulaşılacak barış hedefi açısından dış dünyaya karşı da mükemmel olacaktır. Rousseau, bilim ve sanatın insanlar arasındaki eşitsizlikleri artırdığını görerek, ilk insanların bir çeşit vahşet hali demek olan "doğa hali"ne özlem duymuştu. Kant'a göre Fransız düşünürü bu özleminde haksız da sayılamazdı. Fakat asıl yapılması gereken bilim ve sanatı yok etmek değil, toplumsal ahlakı geliştirmekti. Doğanın planında bunun olduğunu da umut edebilirdik. İnsanlar arasındaki çatışmalar doğurgandı ve Kant savaşları bile gizli doğa planının parçası olarak görmüştür. Çünkü çıkan savaşlarda bir devlet ezilirse, bu durum, devletler birbirine sanayi ve ticaret bağlarıyla bağlı oldukları için başka devletleri de derinden etkileyecek ve bunlardan bazıları hakem olarak araya girecekti.[97] Kant bütün bunları "eski çağlarda örneği hiç görülmeyen büyük bir siyasal organizmanın (*Milletler Cemiyeti*'nin) hazırlığı" olarak görüyordu (s. 85).

Kant'ın evrensel bir tarih arayışıyla ilgili ilk sekiz önerisi ana hatlarıyla bunlardı. Bu önerilerden tarih-yazıcılığı açısından ne gibi bir sonuç çıkarabiliriz? Aslında bu sonucu, dokuzuncu önerisiyle, Kant'ın kendisi çıkarıyor ve tarih anlayışını *ampirik tarih* anlayışının karşısına koyduğu *felsefi tarih* olarak adlandırıyor. Kant bu *felsefi tarih* anlayışını şöyle ifade etmiştir: "Evrensel tarihi, insan türünün siyasal planda bütünleşmesini hedefleyen doğa planına uygun bir şekilde incelemek isteyen felsefi bir yaklaşım hem mümkün hem de doğanın bu hedefi açısından yararlıdır" (s.

86). Böyle bir tarih anlayışı, bizzat Kant’ın deyimiyle, “garip, hatta saçma” olabilir. Ve bu anlayışla, yine Kant’a göre, “tarih değil de roman yazılması daha olası” görünebilir (s. 86). Ne var ki Kant, hayli mütevazı şekilde, “gizli mekanizmalarına” nüfuz edemediğimiz tarihî gelişmeleri anlamak için felsefi tarihin bize sadece bir “ipucu” vereceğini, aksi takdirde –aslında “kabaca bir sistem” oluşturan– tüm beşerî etkinlikleri “anlamsız bir olaylar yığını” şeklinde algılayacağımızı söylüyor. Kant somut (ampirik) tarih araştırmalarını kesinlikle dışlamıyor ve şunu söylüyor: “Bir ölçüde, *a priori* bir *ipucu* fikriyle ampirik biçimde yürütülen tarih çalışmalarını dışlamak istediğimi sananlar amacım hakkında yanılıyorlar; sadece bir felsefi kafanın (ki bu felsefi kafa, ayrıca, tarih sorunları hakkında çok yetkili olmalıdır) farklı bir görüş açısına yerleşerek yapabileceği şeyi düşündüm” (s. 88). Diyebiliriz ki Kant’ın tarih-yazıcılığı konusundaki düşüncesinin temeli bu ifadede yatmaktadır. Kant, aslında, tarihçiliği felsefi tarihçilik ve ampirik tarihçilik diye ikiye ayırmıyor. Her tarihçinin bir “felsefi kafa”ya sahip olması gerektiğini ileri sürüyor.[98] Öyle görünüyor ki “tarih felsefesi”nden ve “felsefi sistem”den değil de, “felsefi tarih”ten ve “felsefi kafa”dan söz etmesinin nedeni de burada yatıyor. Ne var ki Kant bununla yetinmiyor. Kendisi de bir “felsefi tarihçi” olarak geçmişe eğiliyor ve doğanın gizli planına uyma şeklinde oluşan tarihi, bir Aydınlanma tarihi olarak okumaya çalışıyor. Bu Aydınlanma’da da öncülüğü eski Yunan’dan başlayarak “*aydınlanmış uluslara*” vererek tamamen seçkinci ve Avrupa-merkezci bir tarih tablosu çiziyor.[99] “Sadece, tarihin başlangıcından günümüze kadar kesintisiz bir şekilde süren bilgili bir topluluğun varlığı, diyor Kant, bize tarihin otantik oluşunu garanti eder”. Kant bu asli tarihin başlangıç noktasına Eski Yunan’ı yerleştiriyor ve bu noktada Hume’a gönderme yaparak, “Thucydides’in yazdığı ilk sayfa, diyor, tüm gerçek tarihin gerçek başlangıcı oldu” (s. 87).

Kant, insanlık tarihinin, bireysel ve toplumsal plandaki çatışmalar arasında, “aydınlanmış uluslar”ın öncülüğünde ve kurulacak *Milletler Cemiyeti* çatısı altında barışa ve huzura doğru ilerleyeceği *umudunu* taşıyordu.[100] Bu barışçı dünyada hiçbir devlet başka bir devleti ilhak etmeyecek, anlaşmalar savaş doğuracak hiçbir hüküm içermeyecek ve devamlı ordular da giderek ortadan kalkacaktı.[101]

Kant’ın “öneri”lerinden iki yüz otuz yıl sonra (ve bu arada iki de dünya savaşı görmüş olarak) adil ve barışçı bir dünyada yaşadığımızı söyleyebilir

miyiz? Herhalde söyleyemeyiz. Aslında Kant'ın yaşadığı dönemde, gelişen kapitalist ilişkiler bağlamında, düşünürümüzün sandığı gibi insanla toplum arasında değil, üretim araçlarından kopmuş ve piyasada alınıp satılan bir emek gücüne dönüşmüş insanlarla (emekçiler) üretim araçlarını giderek yoğunlaşan biçimde kişisel mülkü haline getirmiş insanlar (burjuvalar) arasında yoğun bir kavga başlamıştı. Ne var ki, sanayileşmenin hayli geri kaldığı Almanya'da bu çelişkileri görmek kolay değildi. Nitekim tarih ve toplum anlayışını bu çelişki üzerine kuran Marx, Kant'ın "ereksellik ve umut dünyası" gözüyle baktığı beşerî dünyayı üretim biçimi temelinde incelemeye başlarken Kant'ın bu naif dünyasını da hedef tahtasına oturtacaktır. Gerçekten de Marx, Engels'le birlikte kaleme aldığı ve tarihî maddeciliğin ilk ifadesi sayılan *Alman İdeolojisi*'nde Kant'ın idealist felsefesinin materyalist temellerini şöyle betimliyordu: "Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*, tamamen Almanya'nın 18. yüzyıl sonundaki durumunu yansıtıyor. Fransa, tarihin tanıdığı en büyük devrimle iktidar olur ve Avrupa kıtasının fethine koyulurken; siyasal planda zaten özerkleşmiş olan İngiliz burjuvazisi sanayide devrim yapar ve siyasal hegemonyasını Hindistan üzerinde, ticari hegemonyasını da dünyanın geri kalan kısmında kurarken; iktidarsızlık içindeki Alman burjuvazisi "*iyi niyet*" aşamasında kalıyordu. Kant, hiçbir sonuç vermese de basit bir "*iyi niyet*"te tatmin buluyor ve bu iyi niyetin ve bu iyi niyetle bireylerin ihtiyaç ve içgüdüleri arasındaki harmoninin gerçekleşmesini ise *gelecek dünyaya* bırakıyordu. Kant'daki bu iyi niyet fikri Alman burjuvaların iktidarsızlığının, ezilmelerinin ve sefaletinin tam bir yansımasıdır."[102] Bugün şematik görünebilecek olan bu gözlemler, 19. yüzyılın ortalarında kavramsallaştırılan tarihî maddecilik anlayışı ile tarihî süreci anlamamızda yepyeni pencereler açıyordu. Ne var ki bilimdeki bu devrimin en önemli ayağını da Kant'ın başlattığı Alman idealizmi ve özellikle de bunun devamı olan Hegel diyalektiği teşkil etmişti.

19. Yüzyıl: Teori, Pratik ve Tarihsellik

19. yüzyıl, düşüncede ve eylemde yaşanan köklü dönüşümler açısından belki de insanlık tarihinin en hareketli ve en sancılı dönemi olmuştur. Bu yüzyıl –biraz erken başlatılarak (1789) ve biraz da geç bitirilerek (1917)– "devrimler çağı" olarak nitelenmiştir. Kapitalizmin egemenliğini kurduğu ve modern sınıfların ortaya çıktığı bu uzun yüzyıl, filozoflar, toplum bilimciler ve tarihçiler için yepyeni soruları gündeme getiriyordu. Kuşkusuz bu yeni soruların kökeni ve ilk ifade şekilleri daha önceki yüzyıllardaydı; fakat teori, pratiği her zaman hayli geriden izlediği için, felsefede, bilimde ve tarih-yazıcılığında kapitalist üretim biçimi kavramsal ifadesini henüz bulamamıştı.

Kapitalizm, tarihte ilk kez küresel hegemonya potansiyeli taşıyan bir üretim biçimidir. Aydınlanma döneminin ön plana çıkardığı evrensellik fikri, Fransız Devrimi ve *İnsan ve Yurttaşlık Hakları Beyannamesi* ile soyut biçimde de olsa, bu dönemde pratiğe yansımıştı. 19. yüzyıla damgasını vuran ve tarihi hızlandıran sınıf kavgaları da bu soyut ilke temelinde yürütüldü. Hegel'in tarih felsefesi ile felsefe tarihini birleştiren "sistem"i, Comte'un pozitivizmi ve Anglosakson ampirizmi yüzyılı yönlendiren başlıca düşünce akımları oldu. Kuşkusuz bu akımlardan hepsi de evrensellik iddiası taşıyordu. Fakat bunlardan her biri kapitalist üretim biçiminin kurumsallaştığı ulusal bir tabanda doğdu ve ulusal geleneklerle yoğruldu. Bentham'ın faydacı felsefesi Hegel'e, Hegel'in diyalektiği Comte'a, Comte'un pozitivizmi de diğer ikisine hiç de ilginç görünmemişti. Batı'da, ulusal bilinçleri egemen kılan süreç içinde, Kant'ın "aydınlanmış uluslar" dediği ulusların her biri (İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar, Almanlar) yükselen kapitalizm içindeki yerleri ve entelektüel mirasları bağlamında felsefe, bilim ve tarih-yazıcılığı ürettiler.

19. yüzyılda kapitalizmin motor gücü haline gelen İngiltere, teorik iktisatta da öncü durumundaydı. Klasik iktisat kuramını yaratan düşünce akımı Britanya adalarında yeşerdiği gibi, liberalizm de faydacı felsefeyle sembiyoz halinde aynı topraklarda sistem haline geldi. Fransa ise 1789'da Bastille'in zaptı ile tüm Avrupa'da hem korku hem de umut yaratacak devrimci bir gelenek başlatmıştı. Fransa'da radikal laiklik anlayışı ve kapitalist rasyonalite dürtüsü pozitivizmi, devrim coşkusu da tarih

çalışmalarını kamçıladı. Böylece tarihe cemaat ya da ulus açısından değil de toplumsal sınıflar açısından bakan ilk tarihçiler de Fransa'dan çıktı. Almanya'ya gelince, sanayileşme yarışında geç kalmış bu ülke "ulusal deha"sını teori alanında yoğunlaştırmıştı. "Aydınlanma diktatörlüğü" denilen rejimler altında en kapsamlı eğitim reformlarını yapmış, daha yüzyılın başlarında ilk modern üniversiteyi kurmuş ve filolojide en ileri adımları atmış olan Almanya'da teorik çalışmalar da en özgün formlara bürünmüştü. Toplum ve insan bilimlerinin her dalında, özellikle de felsefede, en titiz incelemeler, bir "Alman üstünlüğü" duygusu yaratacak şekilde bu temeller üzerinde yapılmaya başlamıştı. [1]

Felsefede diyalektik akıl, ekonomi politikte emek-değer kuramı, tarih-yazıcılığında sınıfsal perspektif… sonunda bütün bu "ulusal" düşünce ürünleri 19. yüzyılda farklı disiplinlerin sınırlarını aşıp bir bilim potasında buluştular. Bu sentezi gerçekleştirenlerin Almanya'da doğmuş ve yetişmiş, Fransız devrim ve tarih geleneğini özümsemiş ve Londra'ya yerleşerek İngiliz kapitalizmini yetkin bir biçimde incelemiş iki düşünür olması elbette ki bir rastlantı değildir. Fakat biz 19. yüzyılda felsefe-tarih-bilim ilişkilerini incelemeye bu yüzyılın felsefesine damgasını vuran Almanya ve Hegel ile başlayalım.

Hegel: Din, Felsefe ve Devlet

19. yüzyılda, Hegel, sadece tüm düşünce alanlarını kapsayan "sistem"i ile değil, daha önceki tüm felsefi ekolleri içeren bu sistemi aşan "yöntem"i ile de derin etkiler yapmış bir filozoftur. Alman düşünürün ansiklopedik sisteminin "tutuculuğu" ile diyalektik yönteminin "devrimciliği" arasındaki –Marx'ın kuvvetle vurguladığı– çelişki, etkilerinin farklı yönlerde gelişmesinin başlıca nedenlerinden biridir. Hegel'in kendisi de "Ben su ve ateşim; birbirini iten şeylerin teması ve birleşmesiyim" diyerek diyalektik yöntemini âdeta şahsıyla özdeşleştirmişti. Filozofun sisteminin özgün yönü, var olan her şeyin rasyonel, etkin ve tarihsel oluşunu vurgulaması olmuştur.

Ölümünden kısa bir süre sonra Hegel'in yaşam öyküsünü yazan K. Rosenkranz, "Bir filozofun hayatı düşüncesinin tarihidir; diyordu, sisteminin oluşmasının tarihi."[2] Ne var ki Hegel'in yaşamı, kitaplarının ve öğrencilerinin arasında, felsefesinin hareketliliği ile ters orantılı bir

dinginlik içinde geçti. Sonsuz tecessüsü her alana yayılsa da, düşünürün özel olarak ilgi duyduğu alanlar ilahiyat, felsefe ve tarih idi.

Hegel 1770 yılında, Wurtemberg Dükalığı'nın başkenti olan Stuttgart ilinde dünyaya geldi ve çocukluk-gençlik yılları, Saray'da yüksek memur olan babası sayesinde yüksek bürokrasi çevrelerinde geçti. Biyografından öğrendiğimize göre, daha ilköğrenim yıllarından itibaren tarihe özel bir ilgi duyan filozofumuz için örneğin bir Titus-Livius'u okumak "çığır açıcı" bir dürtü olmuştu. Lise yıllarında da Lessing, düşünürün okuduğu yazarlar arasındaydı. Ülkesinde yapılmış olan eğitim reformlarının genç yaşta bilincine varan Hegel, 1788'de lise diplomasını alırken yaptığı sunuşta (*Abiturrede*), "Türkiye'de bilim ve sanatların geriliği" konusunu seçmişti.[3]

Hegel liseyi bitirdikten sonra öğrenimine Tübingen Üniversitesi'ne bağlı bir Protestan Semineri'nde (ilahiyat okulunda) devam etti. Düşünürümüz, geleceğin ünlü filozof ve şairleri arasına girecek Schelling ve Hölderlin'le ilk dostluğunu bu Seminer'de kurdu ve her alana taşan tecessüsüne yanıt veremeyen bu kısıtlayıcı ortamı bu dostluklar sayesinde aştı. Altı yıl kaldığı bu Seminer'den sonra, Hegel, Schelling'in teşvikiyle 1801'de Yena Üniversitesi'nde doçent olana kadar sekiz yıl da Bern ve Frankfurt'ta aristokrat ve burjuva ailelerde mürebbilik yaptı. Fransız Devrimi'nden Napolyon savaşlarına giden bu yıllarda, Hegel'in çalışmalarının din, daha doğrusu Kilise ile Devlet ilişkileri konusunda yoğunlaştığına tanık oluyoruz. Ulus temelinde modern devletlerin kurulduğu bu dönemde, bir sürü küçük devlet, eyalet ve dükalık arasında bölünmüş olan Alman ulusunun özel bir durumu vardı.

Fransız Devrimi başladığı zaman Kant altmış beş, Hegel ise on dokuz yaşındaydı. Bu büyük olay karşısında Kant'ın biyografları, düşünürün bir saat düzeni içinde akıp giden yaşam tarzını bozarak heyecanla sokağa fırladığını, gazetecilere koştuğunu anlatırlar. Genç Hegel de Devrim'i benzer bir heyecanla karşılamıştı. Filozofumuz, hayatının son yıllarına kadar tarih felsefesi derslerinde bu büyük olaydan aynı coşkuyla söz etmiştir. "Düşünen her varlık bu dönemi kutladı", diyordu Hegel bu derslerde; "o zaman yüce bir heyecan hüküm sürdü; sanki o anda dünyevi ile ilahinin gerçek uzlaşmasına kavuşulmuş gibi, Ruh'un heyecanı dünyayı titretti".[4]

Kuşkusuz Hegel'le beraber tüm Alman aydınları hatta Alman halkı da –bir ölçüde hasım bir monarşinin çöküşüne tanık olmanın da yarattığı duygularla– aynı sevinci paylaşmışlardı. Bu heyecan Jakobenlerin başlattığı terörden sonra azalmış olsa da tamamen yok olmadı. Ne var ki Fransız ordularının Avusturya galebesinden ve Hegel'in deyimiyle, "(Almanların), en güzel eyaletlerinden bazılarını ve birkaç milyon evladını" kaybederek "bir devlet olmaktan çıkmasından" sonra takdir hisleri bir ölçüde yerini öfke ve kedere bırakmıştı.[5] Yine de Hegel o dönemde karşı-devrim anlamında kullanılan *restorasyon* fikrine daima karşı oldu ve devrim esprisine sadık kaldı. Onun için, siyasette, "korumak ve restore etmek bir aldatmaca idi."[6]

Hegel, Tübingen ilahiyat okulunda özellikle İncil'i incelemiş ve bitirme tezini de bu konuda kaleme almıştı. Bu sırada amacı, ilk Hristiyanlığı daha sonraki yüzyılların ona verdiği katı biçimlerden ayırmaktı. Rosenkranz, "Hegel, diyor, fetişist inanç olarak adlandırdığı kavramdan (Ortaçağ Hristiyanlığından T. T.) rasyonel Hristiyanlığı ayırt etmek ve onları imge dünyasında yaşayan bir halk dini olarak birleştirmek istiyordu".[7] Bu konudaki modeli de Antik Yunan halkının yaşam koşulları idi. Düşünür bu alandaki fikirlerini özellikle Tübingen'den diplomasını alıp Bern'e yerleştikten sonra geliştirmişti. 1795 başlarında dostu Schelling'e yazdığı mektupta "öğretisi dünyevi çıkarlara bağlı olan *resmî Hristiyanlık* devlet organizmasıyla içten bir şekilde bütünleştiği sürece kimse onu sarsamayacak" diyordu. Ve mektup "parolamız *akıl ve özgürlük*, ortak katılım noktamız da *görünmeyen Kilise*'dir" diye son buluyordu.[8]

Hegel'e göre, din, iç dünyamızın bir parçasıydı ve genç düşünür tam da bu sıralarda *İsa'nın Hayatı*'nı, özellikle Kant'ın etkisiyle, tüm mucizelerden arınmış bir biçimde betimlemişti.[9] Kısaca filozofumuza göre Devlet ve Kilise farklı ilkelere dayanıyordu ve bunların mutlaka birbirinden ayrılması lazımdı. Hegel, Alman ulusunu büsbütün parçalayan askeri yenilgilerden sonra analizini daha çok Devlet olgusu üzerinde yoğunlaştırmıştır. Düşünür bu konuda "*Alman Anayasası*" başlıklı –ve ölümünden sonra yayınlanan– bir de makale kaleme almıştır.

Sisteminde "Devlet"e özel bir yer veren Hegel, bu gençlik eserinde Almanya'nın durumunu nasıl çözümlüyordu?

Alman Koşulları ve Alman Anayasası

Hegel'in din ve devlet ilişkileri üzerinde düşündüğü dönemde Almanya'da ticaret ve sanayi hızla gelişiyor, feodal ilişkiler çözülüyor, fakat ulusal devlet için gerekli koşullar yeterince olgunlaşmıyordu. Gerçekten de Almanlar eski dönemin kan, şeref, kuvvet gibi değerlerini ve bunlarla beraber eski yaşam tarzlarını kaybetmişler, fakat "yeni ortaya çıkmış olan canlı güçleri hukuki bir statüye oturtamamışlardı".[10] Böylece bu güçlerin her biri kendi konumuna sahip çıkmış, kendi yolunu izlemiş ve bu da toplumsal bir çözülmeye yol açmıştı. Hegel'in "Alman Anayasası" olarak isimlendirdiği bu durumun temelinde Almanların ünlü "özgürlük içgüdüsü" yatıyordu ve "diğer Avrupa halkları tek ve bölünmez bir devlete boyun eğerken, Almanların ortak bir devlete tabi olmasını önleyen şey de bu içgüdü olmuştu". Örneğin Fransa'da, Richelieu, "tek ve bölünmez" Devlet aygıtını, özerk şehirleri, devlet içinde devlet oluşturan Protestanları ("Huguenote"ları) ve büyük senyörleri ezerek kurmuştu.[11] Oysa Alman Anayasası merkezî bir devleti değil, prenslerin, sitelerin, eyaletlerin, loncaların (vb.) "özel haklar"ını saptayan bir "özel haklar mecmuası" halinde ortaya çıkmıştı. İşte, Hegel'e göre, 19. yüzyılın başlarında Alman ulusunun durumu buydu.

Hegel'in Almanya'nın siyasal ve sosyal durumuyla ilgili analizi, geçmiş değerlere özlemle geleceği hazırlayan güçler arasında bocalayan düşünürün konumunu da ortaya koymaktadır. Bu çelişkili konumda, filozofumuz, sorunu ulus-devletlerin kuruluşuyla ilgili toplumsal analiz planından felsefi sistem planına aktarmakta ve şu soruyu sormaktadır: "Almanya nasıl oluyor da bir Devlet olmadan, Devlet olabiliyordu?" Hegel, soruyu, tüm diyalektik felsefesine ışık tutucu bir şekilde, şöyle yanıtlamıştır: "Bu soruya yanıtı keşfetmek kolaydır: Almanya, *fikir* (İde) olarak bir Devlet'tir; *gerçek* olarak bir Devlet değildir; biçimsel öğe ile reel öğe birbirinden ayrılmıştır; boş biçimsellik Devlet'in varlığını, gerçeklik de Devlet'in yokluğunu ifade ediyor".[12] Bir şeyin aynı zamanda hem var hem de yok olamayacağını söyleyen formel mantık açısından garip ve anlamsız görünecek bu cümleler bize aslında Hegel'in tüm sisteminin ipuçlarını vermektedir. Fakat Hegel'in yöntem ve sistemine geçmeden, onun felsefeden ne anladığı ve kendi felsefesinin daha önceki felsefe anlayışına göre nasıl bir yenilik getirdiğine inandığını açıklamaya çalışalım.

Hegel: Yeni Bir Felsefe

Hegel, 1816’da, Heidelberg Üniversitesi’ndeki derslerine, “Gerçek karşısında cesaret ve esprinin gücüne inanç! İşte felsefi araştırmanın ilk koşulu budur!” diyerek başlamıştı.[13] Bu sözlerin, felsefeye yepyeni bir yön veren ve farklı bir terminoloji kazandıran Hegel için *özellikle* geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Her türlü bilgi dalını kuşatan sistemi ve ağır, anlaşılması zor diliyle, Alman filozof, felsefenin aynı zamanda insanı yalnızlığa iten bir düşünce tarzı olduğu kanısındaydı. Yukarıdaki sözleri öğrencilerine söylediği sırada bir dostuna yazdığı mektupta da “İnsan, hiçbir ilimde felsefede olduğu kadar yalnız değildir; diyordu; şiddetle daha canlı bir etkinlik çevresi arzu ediyorum; diyebilirim ki hayatımın en yüksek isteği budur”.[14] Daha hayatta iken büyük bir üne kavuşmuş ve felsefesi düşünce tarihini derinden etkilemiş bir filozofun “yalnızlık”tan yakınması bugün garip görünebilir. Ne var ki Hegel, yer yer mistik duygular içinde ve hızla kaleme aldığı eserleriyle, çok okunmayan, sonuç olarak da pek anlaşılamayan (ya da çok farklı şekillerde anlaşılan) bir filozof olarak kalmıştı.[15]

Hegel, kısa otobiyografisinde, henüz Yena’ya gelmeden, 1799’da babasını kaybettikten sonra teoloji çalışmalarını bırakarak kendisini felsefeye verdiğini yazmıştır.[16] Bunda herhalde o sıralarda küçük nüfusuna (5 500 civarında) rağmen dokuz kitaplığa ve bir de doğa müzesine sahip olan ve Kant felsefesinin yoğun şekilde tartışıldığı Yena kültür ortamının da etkisi olmuştur. Ne var ki, temel eserlerini sunarken yaptığı açıklamalarda açıkça ortaya koyduğu gibi, Hegel’in felsefesi Allah fikrinden hiçbir zaman kopmamıştır. Biliyoruz ki Alman Aydınlanması, Fransız Aydınlanması gibi ateist ve materyalist düşünce akımları yaratmamıştır. Hegel de bu bağlamda ülkesinin fikir geleneği içindeydi. Oysa aşağıda özetleyeceğimiz gibi, düşünürün din ve felsefe ilişkileri hakkındaki görüşü, kendisinin bu alanda da köklü bir yeniliğin temsilcisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Hegel’e göre “Felsefenin alanı (nesnesi) dinle ortaktı ve her ikisi de gerçeği ve onun en üstün anlamını –Allah’ın, sadece Allah’ın gerçek oluşunu– konu edinmişlerdi; sonra da bitmiş (sınırlı) şeylerden, doğadan, insan esprisinden, bunların birbirleriyle ilişkilerinden ve gerçekleri olan Allah’la ilişkilerinden söz ediyorlardı”.[17] Görüldüğü gibi, bu düşüncesiyle Hegel, Allah’ı sadece bir postüla olarak kabul eden Kant’tan ayrılmakta ve

daha çok 17. yüzyıl filozoflarına yaklaşmaktadır. Ne var ki filozofun Allah anlayışı temel bir noktada bu sonunculardan da ayrılıyordu. Hegel'de Allah tasavvuru evreni yaratan, doğaya bir plan empoze eden aşkın bir güç değildi; "bizzat tarihin nihai amacı, içsel bir hedef" idi.[18] Bu yüzden düşünür 11. yüzyıl ilahiyatçısı Anselme'den Descartes'a ve Spinoza'ya kadar yapılmış olan "Allah'ın varlığını kanıtlama" spekülasyonlarını da saçma buluyordu. Böyle *a priori*, *aşkın* bir Allah tasavvur etmek ve sonra da onun eserini anlamaya çalışmak, Hegel'e göre, hazmetmeyi anlamak için, hazımsızlığı hissetmeden anatomi ve fizyoloji çalışmaya benziyordu. Gerçi Spinoza Allah'la evreni özdeşleştirmiş ve içsel (immanent), panteist bir sistem geliştirmişti ve bu benzerlik yüzünden Hegel de yer yer panteizmle suçlanmıştır. Fakat Spinoza'nın dünyası matematik bir dünyaydı ve yaratıcı, bir kez kuralları koyduktan sonra, pasif bir şekilde, evreni bir saat gibi işlemeye terk etmişti. Oysa Hegel'in Allah'ı, evrenle özdeşleşmiş, kendi tarihini yazan aktif bir Allah'tı ve mutlak özneydi. Zaten Hegel'in Spinoza'ya yönelttiği en büyük eleştiri de Hollandalı filozofun Allah'ı devamlı etkinlik içinde bir *özne* olarak görememesi olmuştu.[19]

Hegel'e göre "düşünce" tekti, fakat yine de felsefi düşünce pratik düşünceden farklıydı. Günlük hayattaki pratik düşüncemiz duygu, imge ve sezgilerimizle karışık haldeydi ve bu psikolojik malzemeyle birlikte bilincin içeriğini oluşturuyordu. Bu şekliyle düşünce temsilî ve betimleyici nitelikteydi. Ne var ki her türlü karışımın dışında bir düşünce şekli daha vardı ki, felsefe, bu salt düşünceyi nesne (obje) olarak alıyor, düşünceyi düşünce olarak inceliyordu. Bunun dışında felsefenin kendine özgü bir konusu (nesnesi), yöntemi, hatta terminolojisi yoktu. "Felsefe, diyor Hegel, betimlemelerin yerine düşünceleri, kategorileri ve daha kesin bir şekilde de kavramları koyuyor".[20] Felsefi düşüncenin güçlüğü ve anlaşılmazlığı da buradan kaynaklanıyordu. Hegel'e göre insanlar genellikle soyut düşünce alışkanlığından yoksundular ve "saf fikirleri ayırarak bunların içinde hareket etmeyi" beceremiyorlardı.[21] Kendisinin "etkin (wircklich) olan her şey rasyoneldir; rasyonel olan her şey de etkindir"[22] şeklindeki –öznel akılla nesnel aklı özdeşleştiren– formülünün yanlış anlamalara yol açmasının nedeni de buydu. Oysa gerçek felsefe anlayışı bu etkinlikte ifadesini buluyordu. "Felsefenin en büyük amacı, diyor Hegel, kendi bilincine varmış akılla, mevcut aklın –realitenin– uzlaşmasıdır".[23] Aynı bağlamda, filozofumuz, "Felsefe konusunda şunu anlamak önemlidir ki,

demiştir, felsefenin içeriği başlangıçtan itibaren canlı espri alanında yaratılmış olan ve kendi kendini yaratan ve dünya –bilincin iç ve dış dünyası– şeklini almış olan içeriktir, etkinliktir". Oysa Antik Yunan'dan beri felsefe böyle anlaşılmamıştı.

Yunan felsefesinin kurucuları sistemlerini *düşünce üzerinde düşünmek* ve soyutla somutun birleştiği süreci kavramak üzerine oturtmamışlar, felsefeyi soyut düşünce alanına hapsetmişlerdi. Modern felsefe, dinde Luther reformundan sonra Batı'da başladı. Spinoza'yı hareket noktası olarak kabul eden Hegel'e göre, Batı düşüncesinin bu uzun yolculuğunda, İngilizlerin ampirik felsefesi ile Kant'ın eleştirel felsefesi iki önemli aşama oluşturmuş ve bunlar geliştirilmiş biçimlerde sistemin iki önemli ayağını teşkil etmiştir.

Hegel, İngiliz ampirizminin kurucu babalarından Locke'u incelemiş ve ampirizm değerlendirmesini bu düşünür üzerinden yapmıştır. Bu ayrıcalığın o döneme özgü bazı nedenleri vardı. Ayrıca Locke da, sistemini, daha sonra İngiliz ampirizminden etkilenecek olan Kant gibi, fakat Kant'tan farklı bir biçimde tasavvur ettiği "tecrübe" fikrine dayandırmıştı.

Hegel, Locke ve Modern Bilim

Hegel'in eserlerini yazdığı tarihlerde ampirik felsefe çok gözdeydi ve İngiltere ile Fransa'da egemen konuma gelmiş, hatta Almanlar arasında da bir ölçüde yayılmıştı.[24] Kendisi de böyle bir ortamda İngiliz ampirizmine büyük bir ilgi duymuş ve Locke'un sisteminin özgün yönlerini incelemişti. Düşünür, felsefe tarihi konusundaki derslerinde, Locke'u ve İngiliz ampirizmini felsefe tarihinin daha önceki (Spinoza, Descartes, Malebranche) ve daha sonraki (Kant) halkalarıyla birlikte, karşılaştırmalı bir şekilde ele alıyor ve bu felsefeleri "tecrübe" anlayışları açısından değerlendiriyordu. Felsefe tarihinin bu iki evresinde "tecrübe" olgusu farklı şekillerde anlaşılmıştı.

17. yüzyıl filozofları felsefelerini "töz" üzerine kurmuşlar ve bu "töz"ü zaman dışı ve tek gerçek olarak kabul etmişlerdi. Özel şeyler (nesneler), Spinoza'nın felsefesinde, bu "töz"ün değişim ve belirlenmeleri sayesinde ortaya çıkıyor, fakat "belirlenmiş ve bireyselleşmiş olan her şey sistem içinde tamamen yok oluyordu". Descartes ve Spinoza, sistemlerinde, düşüncenin kökenini araştırmamışlar, gerçeğe "aralarında hayli uyumsuzluklar olan bir genel tanımlamalar listesinden hareket ederek"

ulaşmaya çalışmışlardı. Oysa Locke'da durum tamamen tersineydi. İngiliz filozof genel tanımlamaları yadsıyor ve insan zihnini içi "tecrübe" ile doldurulacak "boş bir sayfa" (*tabula rasa*) olarak ele alıyordu.

Locke için tek gerçek, duyu organlarımızla yaptığımız algılamalar ve bunları biçimlendiren zihnimiz (düşünce yeteneğimiz) idi. Böylece bilme sürecimiz dış ve iç kaynaklar olmak üzere iki kaynaktan besleniyor ve "basit fikirler"i üretiyordu. Önce duyularımız bize, *dışarıdan*, ışık, renk, katılık vb. gibi veriler sağlıyordu; bunların dışında şekil, hareket, durgunluk gibi fikirleri de yine *dış tecrübeden* kazanıyorduk. Buna karşılık iç (*reflection*) dünyamızdan da kuşku, inanç, istenç vb. gibi bazı fikirler devreye giriyordu. Nihayet, "iç ve dış etkenlerin ortak hareketi ise zevk, acı vb. gibi fikirlere" yol açıyordu. Zihin "basit fikirler" üzerinde çalışarak da "genel fikirler"i üretiyordu. "Locke'a göre zihnin çalışması, diyor Hegel, basit fikirler denilen bazı materyal üzerinde, bunları karşılaştırmak, birbirinden ayırmak ve zıtlaştırmak gibi yöntemlerle çalışmak ve sonuç olarak da alan, zaman, varlık, aynılık-farklılık, özgürlük, zorunluluk, neden ve sonuç gibi evrensel kavramlara yol açmaktan ibarettir". Bunu sağlayan tümevarım yöntemi, "töz"den çıkarımlara dayanan 17. yüzyıl metafiziğinden tamamen farklıydı ve Hegel'in işaret ettiği gibi, modern bilimlerin temelini oluşturuyordu. Spinoza ve Malebranche'da evrensel kategoriler ve tanımlamalar sistemin başlangıç noktasını teşkil ederken, Locke'da, tam tersine, bu evrensel kategoriler "zihnî etkinliğin sonradan ürettiği sonuçlar" olarak ortaya çıkıyordu. Başlangıçta ise psikolojik verilerin (algı, sezgi, imge) sağladığı doğrudan bilgiler bulunuyordu. Kısaca Locke'un ampirizminde *"tecrübe"*, algılama, doğrudan edinilen *basit fikirler* ve bunların birleşimlerinden (*combinations*) elde edilen *genel fikirler* anlamına geliyordu. David Hume, Locke'u tamamlayacak ve bilime temel teşkil eden evrenselliği ve nedenselliği yadsıyarak neden-sonuç ilişkisini "zorunlu" değil, tekrarlana tekrarlana alışkanlık haline gelmiş "olası" bir ilişki halinde sunacaktır.

Hegel, bu şekilde özetlediği ampirizme özgü "tecrübe" hakkında nasıl bir eleştiri getirmiştir?

Hegel'e göre Locke, "evrensel"i aramaya "töz"den değil de "doğrudan bilgiler"le başlayarak "tamamen doğru" bir yol izlemişti; fakat bu yaklaşımda evrensel kategorilere, sadece somut, ampirik verilerle

ulaşıldığını sanarak her türlü spekülatif ve diyalektik düşünceyi de dışlamıştı. Bu bağlamda, Locke, “bir yandan bilgilerin gözlem ve tecrübeye dayandığını ileri sürüyor, fakat öte yandan da genel belirlemelerle yapılan soyutlamaları ve analizleri bilgilenme yöntemi olarak dayatıyordu”. Aslında Locke’un sisteminin temelinde totolojik bir muhakeme yatıyordu. Örneğin İngiliz filozof, genel bir fikir olan “alan” fikrini nesneler arasındaki “mesafe” fikrinden (basit fikir) çıkarıyordu; oysa mesafe fikri zaten alan fikrini içeriyordu ve böylece Locke “alan” fikrini, gerçekte, yine “alan” fikrinden çıkarmış oluyordu. Hegel bu nedenle Locke’un yöntemini “metafizik ampirizm” olarak nitelemiş, fakat bu yöntemin “bilimlerde kullanılan olağan yöntem” olduğunun da altını çizmiştir.

İlginçtir ki ampirizm yöntemi, İngiltere’de, hem felsefede hem de tüm bilimlerde uygulanan ortak bir yöntem haline gelmişti. “Rasyonel politika, diyor Hegel, İngiltere’de bu şekilde hayata geçti; çünkü İngilizlere özgü hükümet ve kurumlar, kendilerini her şeyden önce ve özellikle iç siyaset ve iktisat ilişkileri üzerinde düşünmeye yöneltti”. Ve her bilim dalı kendisini aynı zamanda “felsefe” olarak adlandırmaya başladı.[25] Öyle ki Newton bile temel eserini “doğal felsefe” başlığı altında sunmada bir sakınca görmemişti. İşte bu nedenlerle, Adam Smith’in (Hegel’in de incelemiş bulunduğu) iktisat ilmi İngiltere’de özel gelişme koşulları bulmuş, fakat o da felsefe olarak sunulmuştu. Hegel, İngiltere’de bilimlerin ve ekonomi politiğin gelişmesiyle ilgili olarak, âdeta tarihî maddeci görüşü haber verir nitelikte şu ilginç satırları yazmıştır: “(Ampirik felsefenin gelişmesi) kültürde önemli bir aşamadır; genel olarak bilimler, özel olarak da ampirik bilimler kökenlerini bu harekete borçludurlar. Günümüzde ekonomi politiğin serbest ticaret gibi genel ilkeleri, düşünce tecrübesine dayanan her konu ve kendisini bu alanlarda zorunlu ve yararlı gören her türlü bilgi İngiltere’de felsefe olarak adlandırılıyor”. Yeri gelmişken işaret edelim ki, Marx da, yaklaşık elli yıl sonra *Kapital*’e yazdığı önsözde, Almanya’da ekonomi biliminin (İngiltere’nin aksine) geri kalış nedenini ülkenin toplumsal geri kalışında (kapitalizmin yeterince gelişmemiş olmasında) bulacaktır.

Hegel: Kant ve Tecrübe

Kant’ta “tecrübe” kavramı, Locke’un “metafizik ampirizm”inde karşılaştığı “tecrübe” kavramından çok farklı bir biçimde düşünülmüştü.

Hegel, Alman idealizminin kurucusuna elbette ki Locke'a olduğundan daha büyük bir ilgi ile eğilmiştir.

Hegel'e göre, Kant'ta bilgi sorunu ve bu bağlamda "akıl"ın sorgulanması, felsefede "büyük ve önemli bir adım" teşkil etmişti. Ne var ki düşünür bu çabasında tamamen teorik (saf) düşünce sınırları içinde kalmış, somut (nesnel) dünyayı "bilinemez" olarak dışlamıştı. Kant bu idealist bakış açısına İngiliz ampiristlerinden, özellikle de Hume'dan etkilenerek ulaşmıştı.

Hume'a göre evrensel ilkeler doğada mevcut ve o yolla algıladığımız genel fikirler değildi ve bilimin dayanak yaptığı "zorunluluk" ilkesi de sadece bir "olasılık" anlamı taşıyordu. İşte Kant'ı "dogmatik uykusundan uyandıran" saptama buydu. Ne var ki bu bulgu Kant için tamamıyla inandırıcı olmamıştı. Kant, Hume'un kuşkuculuğunu bir ölçüde "numen âlemi" şeklinde sistemine soksa bile, (Hegel'e göre Wolf'un ve Alman felsefesinin etkisiyle) metafizikten kurtulamamış ve "zorunluluk", "evrensellik" gibi kategorileri tamamen yadsımamıştı.

O halde sorun nasıl çözülecekti? Genel kategoriler "bilinemez" olan numen dünyasında bulunmadıklarına ve ayrıca doğrudan algı konusu da olmadıklarına göre nerede yer alıyorlardı?

Kant bu kavramları sistemine *aklın a priori kategorileri* şeklinde dâhil ederek çözdü, ya da çözdüğünü zannetti. Böylece Kant, nesnel dünyayı yadsımayan, fakat onu ancak duyarlığımızın kalıpları (zaman ve mekân) ve teorik aklın kategorileri (özellikle nedensellik) ile anlaşılır kılabileceğimiz ön-kabulüne dayanan, tamamen öznel (subjective) bir sistem geliştirdi. Düşünürün "tecrübe" derken kastettiği şey de bilgilerimizin bu şekilde kazanılmaları idi; yani, Kant'a göre "tecrübe", duyularımızla kazandığımız ham bilgilerin duyarlığımızın kalıpları (zaman ve mekân) ve teorik aklın kategorileri (nedensellik) ile buluşarak şekillenmesi süreci idi.

Aslında Kant'ın sistemi, çelişkilerin olmadığı, tamamen uyumlu bir dünya kurmuyordu. Kant, sistemini geliştirirken Fransız Aydınlanma düşüncesinden de yararlanmış ve oradan da "kendisini zıtlayarak hareket eden düşünceyi", yani "çelişki" fikrini alarak sistemine katmıştı. Fakat filozofun düşüncesinde bu çelişkiler de nesnel dünyaya ait olmayıp, öznel nitelikteydiler ve "sonsuz", "mutlak", "Allah" gibi fenomenal ilişkiyi

("tecrübe"yi) aşan tasavvurlarda insan zihnini *antinomik* çıkmazlara sürüklüyorlardı. Bu yüzden Kant, Allah'ı sistemine sadece "tüm şeyleri anlamak için pratik aklın zorunlu olarak benimsediği bir postüla" olarak sokmuştu. Hegel, bu konuda, gökyüzünü araştıran ve "böyle bir postülaya ihtiyacım yok" diyen bir Fransız astronomunu hatırlatarak Fransız Aydınlanmasının dogmatik rasyonalizmine gönderme yapmıştır.

Kant'ın gerçeği fenomenal alana hapsetmesi, Hegel'in ona karşı yönelttiği –ve yer yer ironi dolu– eleştirilere de temel teşkil etmiştir. Kant, aklımızın bilme yeteneğini sorgulamış ve bu bağlamda teorik aklın "bilme araçları"nı ortaya koymuştu. Oysa daha başlangıçta, henüz sağlam hiçbir bilgiye sahip olmadan "bilgi edinme araçlarını" bulmaya çalışmak, Hegel'e göre "yüzmeyi (denize girmeden) teorik olarak öğrenmeden önce denize girmeyi reddeden" adamın tutumuna benziyordu. Hegel'in Kant'a temel itirazı buydu ve düşünürün, Kant'ın çıkış noktasını (fenomenolojiyi) yadsımamasına rağmen, bilgilenmeyi öznel ve nesnel aşamaları olan bir diyalektik süreç (bilinçlenme süreci) olarak tasavvur etmesi de buradan kaynaklanıyordu. Kuşkusuz Hegel, Kant'ın doğrudan mirasçısı olmamış, eleştirel felsefeyi "aynılık (*Identität*) felsefesi" etiketi altında tamamlamaya çalışan Fichte ve Schelling'in açtığı yolda yürümüştü. Kant'ın düalizmini yadsıyarak öznel ile nesnel (fenomen ile numen) arasında "aynılık" kuran "*aynılık felsefesi*", Fichte'de "ego"yu, Schelling'de ise "doğa"yı mutlaklaştırarak ön-kabul yapmış ve tüm çıkarımlarını da bu aşkın "mutlak"lara dayandırmıştı. Hegel sistemini bu "aynılık-Identität" ilkesini diyalektik ve tarihsel bir sürece dönüştürerek kurdu.[26] Böylece sözü Hegel'in sistem ve yöntemine getirmiş oluyoruz. Aşağıdaki satırlarda Hegel'in felsefesinin temel ilkelerini, ya da "espri"sini yansıtmaya çalışacağız.

Hegel: Sistem ve Yöntem

Hegel'in felsefesi, en genel planda birbirini içeren ve tamamlayan iki sözcükle özetlenebilir: *Ansiklopedi* (sistem) ve *diyalektik* (yöntem). Aslında her iki terimin kökeni de Yunan felsefesine uzanır; fakat bu kavramlar Hegel'de –diğer birçok kavramda olduğu gibi– yepyeni bir anlamda kullanılmaktadır.

Hegel'de "ansiklopedi" kavramı, Fransız Aydınlanması'nın ünlü "Ansiklopedi"sinde olduğu gibi, her alanı kapsayan ve kendi alanında

uzmanlaşmış kişilerin kaleme aldıkları incelemelerden oluşan bir “külliye” anlamı taşımamaktadır. Hegel’in “ansiklopedi”si, kendisinin, tek başına, sonsuz ve her yöne yayılan bir tecessüsle topladığı bilgilerin özgür bir felsefi terminolojiyle ve tutarlılık içinde sunulmasıdır. Bu bilgiler birbirinden kopuk ve bağımsız bilgiler değildir. Hepsi diyalektik bir akış içinde birbirini yadsıyan, tamamlayan ve zenginleştirerek aşan bilgilerdir. Ve bu diyalektik süreç –yöntem gereği– ileriye açık bir süreçtir. Eğer Hegel, sonunda, felsefesini bir “ansiklopedik sistem” olarak kapalı bir bütünlük halinde sunduysa, bunun yaşadığı dönem ve koşullarla ilgili nedenleri vardır.

Her felsefenin birtakım başlangıç ilkeleri, dayanak yaptığı bazı “ön-kabuller” (*Voraussetzung*) vardır. Bu anlamda, Hegel’in sistemi hangi ilkelere, hangi ön-kabullere dayanıyordu?

Hegel, sisteminin çıkış noktasını klasik felsefenin ontolojik ilkesi (töz) ile İngiliz ampirizmi ve Kant’ın eleştirel felsefesinin bilgi kuramı (“tecrübe”) arasında gerçekleştirdiği diyalektik ilişkiye dayandırmıştı. Hegel’in felsefesinde geleneksel metafizikte olduğu gibi tekçi (madde veya ruh) ya da Descartes’da olduğu gibi ikici (madde ve ruh) bir töz yoktur. Hegel’de başlangıç noktası nesnel ile öznelin, madde ile ruhun devamlı diyalektik dönüşümler içinde olduğu ve giderek zenginleşmek suretiyle “mutlak bilgi”ye ulaştığı bir ilkedir. Hegel, aynı zamanda sonuç olan bu ilkeyi “Mutlak”, “İde” (*die Idee*)[27], Özne[28], hatta bazen de “Allah” gibi kavramlarla ifade ediyor. Sistemi oluşturan tarihsellik süreci, bir bilinçlenme süreci şeklinde tasavvur edildiği ve tarihin “özne”si olarak düşünülen ve sonunda “mutlak bilgi”ye ulaşan “İde”nin âdeta bir “destanı” şeklinde sunulduğu için, Hegel’in felsefesi “idealist” bir felsefe olarak kabul ediliyor.[29] Hegel bu felsefeyi aralarında birleşen ve her biri de kendi halkalarından oluşan üç büyük halka şeklinde sistemleştirmiştir. Düşünür halkaların halkası şeklinde inşa ettiği bu felsefi mimariyi şu sözlerle ifade etmiştir:

“Felsefe baştan sona rasyonel bir bilgi olduğu için, kısımlarından her biri felsefi bir *bütün* olarak tümün kendi içine kapanan bir halkasıdır; fakat felsefi *İde* orada bir belirlenmişlik halinde veya özel bir öğeyle birlikte bulunur. Tekil halka, kendisi de bir bütünlük teşkil ettiği için, kendi öğesinin sınırlarıyla bağlarını koparır ve daha sonraki bir alanı

temellendirir: Böylece *Bütünlük* giderek her biri zorunlu bir aşama olan halkaların halkası olur; öyle ki kendi öğelerinin sistemi, her tekil öğede kendini gösteren tüm İde'yi oluşturur" (s. 157).

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı gibi Hegel'de *İde*, hem bir bütünsellik, hem de *nesnel* ya da (din, mitoloji, mistik felsefe gibi biçimlerde de olsa) *düşünsel* olan her şeyde mevcut rasyonel ve etkin gerçekliktir. "*İde*, diyor Hegel, *kendi olarak ve kendisi için (an sich und for sich) nesnellikle kavramın mutlak birliğidir*". Burada söz konusu olan nesnellikle kavramın buluşması ya da nesnelerin kavrama uyması, dışımızdaki şeylerin tarafımızdan algılanması değildir; "*İde*'de böyle şeyler, imgeler, dış nesneler söz konusu değildir", diyor Hegel, "her etkin varlık, gerçek olduğu ölçüde *İde*'dir ve gerçekliğini de ancak *İde* sayesinde kazanır. Tekil varlık *İde*'nin herhangi bir tarafıdır" (s. 267). Bütünlük yani evrensel *İde* ise mutlak ve tektir; bu mutlak *İde* "hüküm vererek, parçalara ayırarak, belirli fikir sistemlerinde özelleşir ve bu da bu sistemlerin yeniden tek *İde*'ye, yani gerçeklerine dönmelerinin bir aşamasıdır. Bu hükme göre *İde* önce tek evrensel *Töz*'dür; oysa gerçek, gelişmiş varlığında öznedir ve bu nedenle de espridir".[30] Hegel'in tüm eserlerine egemen bu gizemli üslup, düşünürün *İde* ya da *Mutlak* adını verdiği kategorinin etkin bir özne olarak ilahi bir nitelik taşıdığını da ortaya koymaktadır. Zaten, 1818'de Berlin Üniversitesi'nde ilk dersine başlarken, Hegel, "Hayatta gerçek, büyük, ilahi olan her şey, *İde* sayesinde böyledir; felsefenin amacı onu gerçek figürü ve evrenselliği içinde kavramaktır" demişti. (s. 148).

Hegel'in, "öznel ile nesnelin, maddeyle ruhun, sonsuz ile sınırlının, düşünsel ile reelin buluşması" (s. 447) biçimlerinde kavranabileceğini söylediği *İde*, etkin ve evrensel özne olarak "kavram"ın özgür akışı içinde özel ve tekil şekillere bürünür, fakat bütünsellikten de kopmaz.

Felsefenin kendine özgü bir terminolojisi olmadığını düşünen Hegel "kavram" sözcüğünü de geleneksel anlamından çok farklı bir biçimde kullanmaktadır. Gerçekten de Hegel'de "kavram"lar (*die Begriff*), aklın soyutlama yoluyla ürettiği statik anlam formları değil, "gerçekliğin (*die Realität*) canlı esprisi"dir. "Kavram, Töz'ün kendi için (for sich) gücü olarak özgürdür"; diyor Hegel ve "aşamalarından her biri kendi gibi bütün olan ve kendisinden ayrılmamış bir birim olarak konmuş bulunan bir bütünselliktir" diye ekliyor (s. 407).

Hegel'in felsefesinde anahtar kategoriler olan *İde (Mutlak)*, *Kavram* ve *Diyalektik* gibi sözcüklerle ilgili bu genel açıklamadan sonra düşünürün sistemini biraz daha yakından görmeye çalışabiliriz. İzleyen satırlarda, önce, düşünürün "ansiklopedi"sini oluşturan öğeler ve felsefesindeki tarihselliğin temellerini çözümleyen *Esprinin (Tinin) Fenomenolojisi* başlıklı eserin üzerinde duracağız.

Hegel: Sistem ve Halkaları

Hegel'in "halkaların halkası" şeklinde kurguladığı ansiklopedik sistem, esas olarak, "bilimin '*Bütün*'ü demek olan *İde*'nin sergilenmesi" şeklinde sunulmakta ve üç büyük halkadan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi *Mantık* (*Lojik*) bilimi olup, *mutlak* (*an sich und for sich*) *İde*'nin ilmini teşkil etmektedir. İkincisi ise mutlak *İde*'nin kendisini yadsıyarak (negation) başkalaşmasını ve doğada yabancılaşmasını ("doğalaşması"nı), "*Doğa felsefesi*" olarak ele alır. Nihayet üçüncü halka da doğada yabancılaşan *İde*'nin tekrar kendine dönerek "*Espri'nin felsefesi*"ni oluşturması şeklinde ortaya çıkar. Felsefi sistemin ayrı dallarını teşkil eden bu üç bilim de kendi içlerinde üçer halkadan meydana gelmektedir ve süreç "mutlak bilgi"ye ulaşılana kadar üçlü halkalar halinde devam eder. Böylece 1) "*Saf İde*'nin, yani düşüncenin soyut halinin ilmi" olan *Mantık ilmi*, *varlık* (*Sein*), *öz ve kavram* kuramlarından; 2) *Doğa felsefesi*, mekanik, fizik ve organik fizik kuramlarından; 3) *Espri'nin felsefesi* ise *öznel espri* (antropoloji, fenomenoloji, psikoloji), *nesnel espri* (hukuk, ahlak, toplumsal ahlak) ve *mutlak espri* (sanat, din, felsefe) kuramlarından oluşur. Âdeta estetik bir mimari güzellik arz eden (ve bu yüzden de yer yer ironi dolu eleştirilere hedef olan) bu tablonun tümü ise "*Ansiklopedi*"yi teşkil eder ve bilginin tüm dallarını kapsar.

Hegel, teolojiden koparak kendisini tamamen felsefeye verdiği tarihten itibaren kaleme aldığı tüm eserlerle bu "*Ansiklopedi*"yi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ne var ki düşünürün bu ansiklopedik yolculuğundaki durakların yukarıdaki tablonun içerdiği sıraya uygun olduğunu söyleyemeyiz. Öyle ki Hegel'in ilk büyük –ve sonraki nesilleri en çok etkilemiş– eseri olan *Esprinin Fenomenolojisi*, daha sonraları *Ansiklopedi*'de öznel esprinin bir aşaması olarak hayli mütevazı bir yer işgal etmiştir. Oysa Hegel, düşünce ve bilincin felsefe öncesi biçimlerinden başlayarak "ben"in, "biz"in ve "espri"nin oluşum diyalektiğini bu eserinde ortaya koymuştu ve

Fenomenoloji’nin ilk cildini yayınlarken de hayli iddialı konuşmuştu. O günlerde “bu cilt, diyordu filozof, bilmeyi oluşum halinde sunuyor. *Esprinin (Tin, Geist) Fenomenolojisi*, bilginin temellendirilmesinde psikolojik açıklamaların ya da daha soyut tartışmaların yerini almalıdır.”

Gerçekten de eser, “bilim”e hazırlığı başka bir görüş açısından, kendisini felsefenin ilk bilimi yapma iddiası taşıyan bir açıdan ele alıyor. Bu yeni bilim, “espri”yi “mutlak espri” olmaya götüren yoldaki duraklarda yer alan çeşitli espri figürlerini içeriyor. Bunun içindir ki eserin başlıca bölüm ve alt bölümlerinde bilinç, kendinin bilinci, gözlemleyen ve devinen anlama (*Verstand*) ile etik espri, kültürlü espri, ahlaki espri olarak bizzat espri ve nihayet değişik biçimlerinde dinî espri dikkate alınıyor.[31] Hegel’e göre “*Esprinin Fenomenolojisi*”nde *Espri*’nin bu çeşitli tezahürlerinin “ilk bakışta kaotik görünecek zenginliği, onları zorunluluklarına göre sunan bilimsel bir düzene konmuştur” ve bu düzende “yetersiz olan tezahürler çözülmekte ve bunlar en yakın gerçekleri olan üst tezahürlere dönüşmektedirler.”[32]

Hegel’in *Fenomenoloji* ile ilgili yukarıdaki açıklaması, bu eserin düşünürün temel kaygıları olan insan, toplum ve tarihsellik açılarından ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Hegel öldükten sonra genç-Hegelciler arasında başlayan tartışmalarda da bu eser ilk planda rol oynamıştı. Bu tartışmalara genç yaşlarda giren Marx’ın Hegel’le hesaplaşmaya önce düşünürün *Hukuk Felsefesi İlkelerini*, sonra da “Hegel felsefesinin gerçek kaynağı ve gizemi” dediği bu eseri eleştirerek başladığını biliyoruz.[33] Bütün bu nedenlerle biz de filozofun tarih felsefesinin temellerini atan bu eser üzerinde bir miktar duracağız ve –Hegel’e göre tarih “*Espri’nin tarihi*”, yani beşerî bir süreç olduğuna göre– “ruh”un (*die Seele*) bilinç öncesi biçimlerinden bilince ve giderek “*Espri*”ye (*das Geist*) nasıl geçildiğini anlamaya çalışacağız.

Son bir noktaya daha işaret edelim. Hegel’in eserlerinin gizemli ve anlaşılmaz dili çok bilinen ve sık tekrarlanmış bir husustur. Hegel de bunun bilincindeydi ve düşünür, yer yer, “kaotik görünen” çözümlemelerle dolu sistemini daha anlaşılır kılmaya çalıştığından söz etmiştir. Ne var ki Hegel’in anlaşılmazlığı düşünürün ana fikirlerinde değil, daha çok ayrıntıyla ilgili çözümlemelerinde göze çarpıyordu. En önemli Hegel yorumcularından Jean Hyppolite de, aynı zamanda çevirmeni olduğu

Fenomenoloji'yi âdeta satır satır yorumlayan eserinde, Hegel felsefesinin gizeminin "sık sık yinelenen" ana tezlerinde olmayıp, "birbiriyle âdeta bir kördüğümü oluşturan ayrıntılarda" olduğuna işaret ettikten sonra "sanılır ki, diyor, Hegel bazen bütünü unutarak bir sürecin bir aşaması üzerinde takılıp kalıyor ve onu mutlak öz gibi sunuyor."[34] Bu hususu ve Hegel'in etkilerinin ayrıntıdaki analizleri ile değil, ana tezleri ile gerçekleştiğini göz önünde bulundurarak, aşağıdaki satırlarda, Hegel'in temel fikirlerini aktarmaya çalışacağım.

Esprinin Fenomenolojisi ya da Bilincin Tarihi

Hegel, felsefesini, madde ile düşünceyi birlikte tasavvur eden ve "*özne*" olarak kabul edilen "*İde*" ya da "*Mutlak*" ilkesi üzerine oturtmuştu. Bilincin dışında bir nesnel dünyanın olamayacağı ön-kabulüne dayanan bu felsefe, Kant'ın fenomenolojisini tarihsel ve diyalektik bir sürece dönüştüren tekçi (monist) ve idealist bir felsefedir. Bu felsefenin çıkış noktasındaki bilinç-öncesi *Mutlak*, diyalektik devinimler içinde giderek zenginleşen figürler halinde *Mutlak Bilgi*'ye kadar yükselir. Bu sürecin bir maddi, bir de manevi (düşünsel) tarafı vardır. Aslında felsefi düşünce, bu sürecin daha çok düşünce yönüyle ilgilidir ve sistem bilgilenme-bilinçlenme yolculuğunun "aşama"ları saptanarak kurulur. Fakat bu gelişme soyut düşüncenin nesneleşmesi, yani "yabancılaşması" olgusuyla birlikte olduğu için sistemde maddenin gelişiminin (çeşitlenmesi ve zenginleşmesinin) aşamaları da yerlerini alırlar.

Hegel'de saf bilinçten ve maddi plandan düşünce planına geçmek "şüphe" ile gerçekleşir; fakat burada söz konusu olan şüphecilik, Descartes'da olduğu gibi, sadece çıkış noktası teşkil eden ve "düşünüyorum, o halde varım!" dedikten sonra ortadan kalkan ve yerini "açık ve seçik (*claires et distinctes*) fikirler" arayışına bırakan bir şüphecilik değildir. Hegel'de şüphecilik diyalektik sürecin her aşamasında beliren ve yeni bir sürecin başlangıcını oluşturan sürekli bir sorgulamadır. Daha doğrusu, diyalektik süreçte yadsıma ve olumsuzlama (negation) olgusudur.

Hegel'in sisteminin başlangıcında "madde" ya da "ruh" şeklinde dogmatik bir biçimde konulmuş bir "Töz"ün olmadığını, hiçbir niteliği bulunmadığı için "hiçlik" (yani ne madde ne de ruh) demek olan "İde"nin bulunduğunu söylemiştik. Böylece çıkış noktasında, bilinç, "başka"nın, "öteki"nin bilinci olarak ortaya çıkar ve sonra kendi içine dönerek

“kendinin bilinci” (*Selbstbewusstsein*) haline gelir. “Kendinin bilinci”, ilk aşamada kendini nesne olarak algılamaktır ki bu da “hayat” kavramının ortaya çıkması anlamına gelir. Gençlik eserlerinin birinde “Hayatı düşünmek, işte görevimiz!”[35] diye yazmış olan Hegel’in sisteminde, hayat (*das Leben*), nesnelliğin (kendi kendini tüketen organizmanın) bilincine varılması aşamasında soyut ve evrensel bir kategori olarak karşımıza çıkar. “Hegel, evrensel hayattan söz ederken, diyor Hyppolite, herhangi özel bir varlıktan ya da şu veya bu biyolojik mülahazadan hareket etmiyor; genel olarak hayatın nesnel (ontolojik) varlığından yola çıkıyor” (s. I, 142). Bilince dönüşmüş, bilgi konusu olmuş hayat ölümsüzdür; oluşum süreci için canlının, çocukların büyümesi için de ana-babanın ölmesi gerekir. Hegel’in hayat ile ilgili analizlerinde, Hyppolite’in işaret ettiği gibi, “*Öl ve oluş!*” (“*Stirb und Werde!*”) diyen Goethe romantizminin izlerini buluyoruz.

Saf bilinçten, kendinin bilinci ve evrensel hayat soyutlamasına geçiş üç aşamada tamamlanır. İlk aşamayı *duyularla hissetme*, ikinci aşamayı *algılayarak anlama*, üçüncü aşamayı ise *akıl* teşkil eder. Ve “akıl” da önce gözlemleyen akıl (*beobachtende Vernunft*), sonra da pratik akıl aşamalarından geçerek, Hegel felsefesinde merkezî bir yer işgal eden, “espri” şekline dönüşür. *“Akıl”dan, “Espri”ye geçiş aynı zamanda bireysellikten toplumsallığa ve tarihselliğe geçiştir.* Hegel’de tarih insanlık tarihidir, beşerî bir süreçtir ve “espri”nin (“espri” de esas olarak halkların esprisi şeklinde oluştuğu için “halkların”) tarihi olarak ortaya çıkar.

Hegel, fenomenolojik yolculuğunda nesnenin bilincinden kendinin bilincine, yani tekilliği ve özgüllüğü içinde insana geçerken, “mutlak öznellik” (“ben” dışındaki tüm gerçekliği yadsıma, yani solipsism) kuramından da kurtulmak zorundadır ve “ben”in yanı sıra “öteki”yi de açıklamaya çalışır. Bu konuda daha önceki filozoflardan farklı bir yol izler. Kant, fenomenolojisine Descartes gibi *cogito* ile başlamamış, öznelliği evrensellik bağlamında düşünmüş ve özne-nesne statüsünde değerlendirdiği “öteki”nin var olabilme koşullarını sorgulamamıştı. Hegel ise tekil konumdaki “kendinin bilinci” figüründen hareketle Kant’taki “evrensel ben” kategorisine ve bu bağlamda “öteki” olgusuna ulaşmaya çalışmıştır. Hegel’e göre, “ben varım!” (ergo sum) diyebilmek, ancak başka “ben varım!”ları kabul etmekle mümkündür (s. I, 313). Biliyoruz ki, daha sonra “solipsizm” sorunu Husserl ve Heidegger’de daha ayrıntılı analizlere ve *ortak-öznellik* (Untersubjektivität) ve *ile-olmak* (Mitsein) gibi kavramlara

yol açacaktır. Oysa Hegel, sistemini, tekil ve özgül bilinçler çokluğu (ben ve başkaları birlikteliği) ön-kabulü üzerine kurmuştur ve bu çıkış noktası diyalektik gelişim içindeki sistemde sadece bir “an”dır. Gerçekten de Hegel, sorunu, “ben”den “biz”e, bireysel akıldan kolektif akla (“espri”ye) geçen süreç bağlamında yorumlamış ve bu yüzden de –Kirkegaard’dan Sartre’a uzanan varoluşçu felsefe çizgisinde– “öznelliği” ve “insan”ı ihmal etmekle, hatta “unutmakla” eleştirilmiştir. Oysa Hegel, bireyselliği, sistemine, “biz” halinde bütünleşme sürecinin bir “an”ı (“moment”i) olarak sokmuş olsa bile, öznellik ve tekil insan koşulu hakkında varoluşçu felsefeye ışık tutacak yorumlar da yapmıştır. Hegel felsefesinin en canlı taraflarından birini teşkil eden ve bir kısım Marksistleri de etkileyen bu yorumlar üzerinde bir miktar durmak zorundayız. Bunun için, önce, Hegel’in “kendinin bilinci”nden “espri”ye, “ben”den “biz”e geçişi anlatan ünlü cümlesini birlikte okuyalım:

“Bir *kendinin bilinci* (Selbstbewusstsein) nesne olduğu zaman, bu nesne hem “ben” hem de “nesne”dir. Böylece, bizim için “espri”nin kavramı o andan itibaren mevcuttur. Bilinç için daha sonra gelecek şey, esprinin ne olduğunun tecrübesidir; yani çeşitli kendinin bilinçleri *kendi için* (*für sich*) olduklarından bunları tam bir özgürlük ve bağımsızlık içinde bütünleştiren mutlak tözün tecrübesidir: Bu bütünleşme Ben olan bir Biz ve Biz olan bir Ben şeklindedir” (büyük harfler Hegel’den).[36]

Diyebiliriz ki, iki yüz yıl önce yazılmış bu gizemli cümleler Hegel felsefesinin (veya en azından onun günümüzde en etkili olan kısmının) özünü teşkil etmektedir. Bu paragrafı, birçok Hegel yorumcusunun yaptığı gibi, en önemli cümlesine indirgeyerek (“Ben olan bir Biz, Biz olan bir Ben”) önce bu sentezin nasıl gerçekleştiğini sorgulayabiliriz. Bu yorumda da Hegel’in düşüncesini ve gizemli üslubunu, anladığımız ölçüde –ve başka yorumcuların da yardımıyla– sadeleştirmeye ve anlaşılır kılmaya çaba sarf ederek sunmaya çalışacağız.

Hegel’e göre başlangıçta birbirinden ayrı olan “ben”ler önce yabancı olarak karşılaşır, sonra da birbirleriyle çatışarak bütünleşirler. Süreçte bir “an” olan bu çatışma, Hegel’e göre *arzu* (*Begierde*) demek olan “ben”lerin kendilerini kabul ettirme (*Anerkennen*) diyalektiğine dayanır ve bir “ben”in başka bir “ben”e hâkimiyeti ile sonuçlanır. Hegel, bu aşamada, daha sonra varoluşçu felsefeye ilham kaynağı olacak “efendi ve köle diyalektiği” ile ilgili uzun ve ince analizler yapar. Filozofumuza göre “ben” ya da

“kendinin bilinci”, “arzu” demektir; fakat “ben”in “başlangıçta açıkça bilincine varmadan *arzu* ettiği şey, bizzat kendisi, kendi arzusudur ve bu nedenledir ki kendisine ancak başka bir arzu, başka bir “ben” bularak ulaşabilir”. (I, 155). Arzu, Hegel’in sevdiği üç aşamalı süreç içinde, önce nesnelere, sonra hayata, daha sonra da başka bir “ben”e, yani başka bir “arzu”ya yönelir. İlk aşamada nesneye yönelen arzu, nesneyi önce özümler, sonra da yadsır ve –arzu edilen meyvenin yenilmesi gibi– tüketerek yok eder. İkinci aşamada, arzu, hayata (canlıya) yönelir ve “aşk” içinde iki ben, âdeta bir mucize gibi, tek ben halinde birleşirler, fakat mevcut ikilik de ortadan kalkmaz. Nihayet üçüncü aşamada ise “ben” başka bir “ben”e, başka bir arzuya yönelir ve kendi arzusuna ancak kendisi de başka bir arzuyu kabul ederek ulaşır. Arzunun arzuyla karşılaşması ve onu önce özümleyip sonra yok etmesi, aslında insanın insanla karşılaşmasının ve efendi-köle diyalektiğinin ifadesidir.

Hegel’in “arzu” bağlamında hayat diyalektiğini geliştirirken ele aldığı şey, insan hayatıdır. Çünkü insanlar, tek arzuları nesnel varlıklarını sürdürmek olan hayvanlardan farklı olarak, bedensel yaşamı aşmak ve kendilerini başkalarına kabul ettirmek istenci içinde yaşarlar. İnsanları efendiler ve köleler diye ikiye ayıran diyalektik de aslında hayvani yaşamı aşma istencinin sonucu olup, farklı nitelikte bir ölüm kalım savaşı şeklini alır (s. I, 164). İnsan dediğimiz “devamlı arzu ve arzunun arzusu olan varlık”, bu kavgada “bedensel yaşamdan sıyrılır; hayatın köleliğinden kurtulur ve farklı bir düzeye yükselir. Ve böylece tarihselliğin zorunlu koşulları bir araya gelmiş olur” (s. I, 164).

‘Ben’lerin buyurganlık kavgası, bilincin yolculuğunda yeni bir tecrübeye, eşitsizlik tecrübesine yol açmıştır. Bu kavgada iki çeşit “ben” (kendinin bilinci) ortaya çıkar: Efendi bilinci ve köle bilinci.[37] Efendi bilinci bedensel hayatı aşmış ve soyut olarak “kendi için olmak” bilincini özü olarak kabul etmiş olan bilinçtir. Ve bu niteliğiyle aynı zamanda “asil bilinç”tir. Köle bilinci ise nesnel hayatın çerçevesini kıramaz, onu “kendinin bilinci”ne yeğler ve köleliği seçer (s. I, 165). Böylece kendini kabul ettirme kavgası ve yol açtığı bilinç ikiliği, tarihselleşen hayatta yeni bir kategorinin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Bu tarihsel kategori efendi-köle ilişkisine aracılık eden “çalışma” (*Arbeit*) kategorisidir.

Bu yeni kategori nedir ve efendi-köle diyalektiğinde nasıl bir işlev yüklenmiştir?

“Ben”lerin karşılaşmasının “arzu”ların karşılaşması olduğuna işaret etmiştim. Bu karşılıklı arzular diyalektiğinde köleleşecek “ben”ler, efendi “ben”lerin korkusu içinde cismani hayatı ve reel dünyayı aşamazlar ve bu durumu arzularına gerçek bir fren olarak görürler. Başka bir deyişle köleler bedensel hayatlarından bağımsız olmayı, kavgayı ve ölmeyi göze alamazlar. Onlar için, arzularına ulaşmanın tek yolu nesneler üzerinde çalışarak reel dünyayı dönüştürmektir. Bu durumda, çalışma (emek), kölenin, reel dünyayı işleyerek, efendinin işlenmiş nesneyi rahatça yadsıması, yani tüketmesi için sarf ettiği emekten başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi, köle ve efendi bilinci ikilemi diyalektik bir bütünlük içinde birbirini tamamlıyorlar. Hegel, bu çelişkili bilinci “mutsuz bilinç” olarak adlandırmıştır. Hegel’in felsefesinde son derece önemli bir yer tutan efendi-köle diyalektiğin ifadesini şimdi bizzat filozofun kaleminden okuyalım:

“Efendi, nesneyle (reel dünyayla) *köle vasıtasıyla, dolaylı bir şekilde* ilişki kurar; köle, genel olarak kendinin bilinci olan nesneye karşı olumsuz davranır ve onu yadsır; fakat yine de nesne kendisinden bağımsız olduğu için onu tamamen yok edemez; bu durumda köle nesneyi sadece emeği ile *dönüştürür*. Buna karşılık bu dolaylama (yani emeğin nesneyi işlemesi) sayesinde, doğrudan ilişki, efendi için bu nesnenin yadsınması (‘negation’u) yani ondan *yararlanılması* (tadının çıkarılması) şeklinde olur”.[38]

Yukarıdaki satırlarda genel ve soyut bir terminoloji içinde sunulmuş olan bu diyalektik, tam altmış yıl sonra, Marx’ın *Kapital’*inde çok daha somut ve berrak bir biçimde işçi-patron diyalektiği ve mal (ve artı-değer) üretilmesi olarak karşımıza çıkacaktır. Oysa Hegel’de efendi-köle diyalektiği henüz soyutluktan kurtulamamıştır. Efendiden ve ölümden korku, köleyi gerçek bağımsızlığa götürmez; köleliği efendiliğe dönüştüren şey emektir, çalışmadır. Efendi, kölenin işlediği maddeyi yok ederek (tüketerek) arzusunu tatmin eder; yaşamdan kopmayı göze alamayan köle emeğiyle maddeyi işlerken, maddeyle beraber kendisini de şekillendirir. Bu nesneleşme ve yabancılaşma aynı zamanda özgürleşmenin de yoludur. Hegel’de özgürleşme salt yaşamdan düşünmeye geçmektir.

Sisteminin aşamalarını felsefe tarihinin belli figürleriyle buluşturarak ilerleyen Hegel, bu efendi-köle diyalektiğiyle ulaşılan özgürlüğün Stoacı

filozofların tasarlamış oldukları özgürlük olduğunu ileri sürer. Felsefe tarihini aynı zamanda tarih felsefesi olarak okuyan bir sistemde, bir örnek olarak, stoacılığın nasıl algılandığı hakkında kısaca duralım.

Stoacılık, Hegel'in fenomenolojisinde sadece Eski Yunan'da yaşanmış özel bir felsefe değildir; stoacılık, evrensel bir felsefe, bilincin tarihî yolculuğunda belirli bir aşamadır. Bu aşamada kendinin bilinci (ben), *yaşayan* bir bilinç olmaktan çıkar ve *düşünen* bir bilinç statüsüne yükselir. Düşünmek ise, varlıkla bilinci birleştirmek, özgür olmak demektir. Ne var ki, Hegel'de "özgür olmak, efendi ya da köle olmak, hayatta şu veya bu koşullarda bulunmak anlamına gelmez; özgür olmak, koşullar ne olursa olsun düşünen varlık olarak hareket etmektir" (c. I, s.174). Varoluşçuların soyut özgürlük anlayışına, zindanlarda bile "hayır!" diyerek özgür olunabileceğini söyleyen tezlerine yol açan özgürlük anlayışı Hegel'de bir aşamadır ve bu aşamanın tarihte ilk kez Eski Yunan'da yaşanmış olması da bir rastlantı değildir. Çünkü Hegel'e göre, stoacılık, "dünya esprisinin evrensel bir biçimi olarak", ancak, "bir korku ve kölelik zamanında, fakat aynı zamanda öğrenim ve kültürü düşünce düzeyine yükselten bir evrensel kültür aşamasında doğabilirdi" (c. I, s. 169-170). Bu koşullar ilk kez Eski Yunan'da bir araya gelmiştir.

Efendi-köle diyalektiği, bilincin daha sonraki aşamalarının (*akıl* ve *espri*'nin) temelini teşkil eder. Akıl, "ben"lerin (kendinin bilinçlerinin) birbirine araç (efendi-köle) olmaları ile "ben"in genelleşmesi ve kendisini gerçeğin bütünü olarak düşünmesidir. Ne var ki, bunu yaparken, kültürün bu aşamaya kadar taşıdığı figürleri anımsamaz; fenomenolojide bilinçlerin birbirini izlemesi bir dönüşümler serisi olarak sunulur. "Filozof" ise her aşamada, üç basamaklı süreçler içinde ortaya çıkan yepyeni bilinçlerin yolculuğunu "biz için" izleyen bir bireydir (c. I, s. 218). Böylece Hegel, tüm bilgileri içeren ansiklopedik sistemin kurucusu olarak, "filozof"un (yani kendisinin) felsefesinde işgal ettiği özel yeri de açıklamıştır.

J. Hyppolite, "fenomenoloji ikili bir işlev yüklenmiştir, der; bunlardan birincisi saf bilinci felsefi bilgi düzeyine taşımak; ikincisi ise tekil bilinci espri (kolektif bilinç) statüsüne yükseltmek için onu salt kendi bilincinden, sözde tecridinden çıkarmaktır" (s. I, 311). İşte filozof, bu fenomenolojik oluşumu gözleyen ve anlatan insandır. Gerçekten de filozof, fenomenolojide karşılaştığımız çeşitli tekil bilinçlerin, birbirleriyle,

“tecrübe” denilen bir *olasılık* sonucu olarak değil, ancak kendisinin saptadığı doğrudan bir *zorunluluk* sonucu birleştiklerini gözleyen insandır. “Fenomenolojide *biz* diyen ve tecrübeye dalmış olan bilinçten ayrılan filozof, saf (naif) bilincin göremediği ilerlemenin spekülatif zorunluluğunu görüyor” (c. II, s. 566). “Bu zorunluluk sayesindedir ki, diyor Hegel, ilme giden yol bizzat *ilmin* kendisi haline gelir ve bu da, içeriği açısından, *bilincin tecrübesinin ilmidir*”.[39] Böylece bilincin diyalektik gelişmesini dışarıdan izleyen ve Hegel’in “biz-için-olmak” (für-wir-sein) statüsünde gördüğü filozof, aynı zamanda ilim adamı olarak kaşımıza çıkmaktadır.

Gerçekten de Hegel’in felsefesinde, “filozof”, bilincin aşamalarını ve evrensel tarihi, sistemin dışından ve öznel-nesnel açılardan gözleyen bir konumdadır. Kuşkusuz böyle bir “filozof” anlayışı, filozofu çok daha mütevazı bir statüye yerleştirmiş düşünürler tarafından çeşitli itirazlara uğramıştır. Bu eleştirilerden biri ve belki de en ilginci şudur: Hegel’in felsefi sistemi yeni bir din özellikleri taşımakta ve sistemin kurucusu, yani Hegel de kendisini âdeta Allah’ın yerine koymaktadır.

Hegel’in tüm sistemini ilgilendiren bu eleştirinin anlamı nedir. Ve bu eleştiri acaba yerinde midir?

Aslında Hegel’in sistemi reel dinlere büyük bir yer vermektedir. Fakat bu sistemde “espri”nin yükselişinin bir aşaması olarak algılanan ve yerini diyalektik bir dönüşümle felsefeye bırakan din, gerek ilkel (animist) gerekse vahiye dayanan kurumsal dinlerden farklıdır. Allah da, tarih dışı ve aşkın bir *İlahi Varlık* olarak değil, insanlık tarihinin gelişimi içinde kendi bilincine varan *Mutlak* şeklinde karşımıza çıkar. Bu *Mutlak* aynı zamanda “tarihin öznesi”dir. Gençlik yıllarından itibaren yaşadığı toplumda din ve devlet ayrımını bir tutku haline getirmiş olan Hegel’de, mevcut olan dinler, “Espri” tarihinin son aşamasını teşkil eden felsefeye bir hazırlık niteliğindedir. Ve o ana kadar da tarihte farklı evrim aşamasındaki halkların “espri”lerini oluşturan farklı dinler yaşanmıştır. Doğa dinleri (doğa güçlerine tapma, animizm ve Asya despotizmi), sanat dinleri (Eski Yunan’da ahenk içindeki site devleti ve politeizm) ve vahiy temelli dinler (tek tanrılı dinler), kendi bilincine varmış “espri”nin bu gelişmesinin aşamalarını teşkil ederler. Hegel’de, “tek bir dinin farklı yönleri izlenimi veren çeşitli dinler, sadece, ortak olan özlerinin bilince yansıyan biçimleri

açısından birbirlerinden ayrılırlar; bu özü de esprinin kendi bilinci teşkil eder" (c. II, s. 517).

Bu soyut cümleleri biraz daha açmak için tekrar başa dönerek şu hususu anımsayalım: Hegel, felsefesine "varlık (Sein) sorunu"nu sorgulamakla başlamıştı. Fakat bu ontolojik sorgulama, hemen, "neden hiçlik değil de, varlık?" sorusuna dönüşüyordu. Ve bu soru da, aslında, Hamlet'in "Olmak ya da olmamak!" sorgulamasındaki gibi, birbirine zıt iki olanağı karşı karşıya getiriyordu. Oysa Hegel'in altını çizdiği gibi, böyle bir soru, ancak, varlık (Sein) daha başlangıçta bir ön-kabul olarak benimsendiği takdirde sorulabilirdi. Böylece ontolojik soru, düşüncenin önceliğini (dolayısıyla Hegel'in felsefesinin idealist niteliğini) ortaya koyuyordu ve düşünce olmasaydı "varlık nedir?" diye bir soru da soramayacaktık. İşte evrensel tarihte saf bilinçten kendinin bilincine ve espriye giden gelişmede ortaya çıkan dinlerde Allah da ancak kendi bilincine vararak Allah oluyordu (c. II, s. 523). Hegel'e yöneltilen "kendini Allah'ın yerine koyuyor" şeklindeki itirazlar da buradan kaynaklanıyordu. Çünkü Hegel'in sisteminde "bizler için" düşünen "filozof", J. Hersch'in dediği gibi, "âdeta Allah adına konuşarak", bizlere "evrensel öznenin, yani sonuç olarak Allah'ın özgeçmişini anlatabileceğini sanmaktadır".[40]

Hegel'in din ve felsefe ilişkileri konusundaki açıklamalarına burada son verirken, filozofun akıldan espriye ve insanlık tarihine geçişle ve bu bağlamda "dil"e verdiği önemle ilgili yorumu üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Daha önce de açıkladığım gibi, Hegel'de "espri", tekil "ben"lerden "biz"e ve bilincin soyut aşamalarından (hissetme, algılama, akıl) somut tarihe geçiş anıdır ve bu diyalektik dönüşüm dil sayesinde mümkün olmuştur. Gerçekten de "arzu", "efendi ve köle", "emek", "mutsuz bilinç" ve "yabancılaşma" gibi kavramlarla hem varoluşçu felsefeye hem de tarihî maddeciliğe kapıyı aralayan Hegel, dil hakkındaki çözümlemeleriyle de daha sonraki dil felsefesi gelişmelerine zemin hazırlamıştır.

Hegel'de, dil, bireysel bilinçler arasında aracı olan ve onları ortak bilinç (espri) haline getiren ontolojik bir temeldir. Bireyler dil sayesinde Descartes'ın *cogito*'sundan ("düşünüyorum"dan), *cogitamus*'a ("düşünüyoruz"a) geçer ve "biz" olurlar. Bir şeye isim vermek demek, onun ampirik varlığını yadsımak ve onu düşünsel statüye yerleştirmek demektir.

Bu isim verme operasyonu aynı zamanda bir hâkimiyet kurma operasyonudur. Hegel'in verdiği örnekle, "Hazreti Adem'in hayvanlar üzerinde hâkimiyetini sağlayan ilk edimi onlara bir isim vermek ve böylece onları *var olan* değil, *kendi için düşünsel olan* yapmak olmuştu".[41] Espri, dil sayesinde tarihselleşir ve öznel ve nesnel aşamalardan geçerek mutlak bilgiye ulaşır. Hegel felsefe tarihinin tarih felsefesine dönüştüğü bu son aşamayı ayrı bir eserde, *Tarih Felsefesi Dersleri*'nde incelemiştir ve şimdi biz de Hegel'in (zamanının tarih-yazıcılığını da değerlendiren) bu eserine eğilebiliriz.

Hegel ve Dört Türlü Tarih-Yazıcılığı

Hegel, engin bir kültüre sahip, fakat fildişi kulesine çekilip soyut ve gizemli yorumlar yapan bir filozof değildi. Çağının ve yaşadığı toplumun somut sorunlarıyla da çok yakından ilgiliydi; dahası, felsefesinin en soyut çözümlemeleri de dolaylı bir şekilde toplumsal ve siyasal duruşlarını yansıtıyordu. Ölümünden sonra entelektüel mirasının yarattığı kavgaların siyasal bir niteliğe bürünmesi biraz da buradan kaynaklanmaktadır. Hegel bu etkileri, zamanında çok okunmayan, ancak uzun vadede etkili olabilen eserlerinden çok, dersleri ve –örneğin kendisini "şarlatan"lıkla suçlayan çağdaşı Schopenhauer'in dershanesi bomboş kalırken– salonu dolduran öğrencileri aracılığıyla yapmıştır. Bu bağlamda, filozofun "gerçekten popüler olan" eseri de öğrencilerinin tuttuğu notlardan oluşan ve ancak ölümünden sonra yayınlanan *Tarih Felsefesi Dersleri* başlıklı kitabı olmuştur.[42] Hegel bu eserinde o ana kadar tarih-yazıcılığının hangi şekillerde karşımıza çıktığını tartıştıktan sonra felsefi tarihin bunlardan farkını ortaya koymuş ve tamamen somut bir tarih anlatmıştır.

Çağının tarihçilik anlayışlarını özetleyen Hegel'e göre tarih üç şekilde yazılıyordu. Bunlar, sırasıyla, 1) tarihçinin doğrudan tanık olduğu olayları anlattığı *asli* (orijinal, otantik) tarih; 2) tarihçinin geçmiş olayları çağının esprisi ile yorumlayarak anlattığı *düşünceye dayanan* (*reflexiv*) tarih ve nihayet, 3) Hegel'in kendi tarih anlayışı olan *felsefi* tarih anlayışlarıydı. Hegel, her üç tarzı da tarihin gerçek öznesi ve yapıcısı olarak tasarladığı *Espri* açısından değerlendirmiştir.

Hegel'de *Espri*, madde-bilinç aynılığı olarak düşünülen tözün özne olarak hareketi, daha doğrusu oluşumudur. Bu oluşumda esprinin bir yüzünü *doğa*,

yani esprinin “ezelî ve ebedî yabancılaşması” teşkil ederken; “*tarih* de esprinin öbür yüzü olup bilmek (*Wissen*) şeklinde ortaya çıkar”. “Bu oluşum, diyor Hegel, yavaş bir hareket olup esprilerin birbirini izlemesidir; her biri esprinin tüm zenginliği ile süslenmiş olan bir imgeler galerisidir.”[43] Bu espriler, dil aracılığıyla “ben”in “biz” olduğu halklar ve uluslardır.

Hegel, tarihçilerin gördükleri ve işittikleri, yani doğrudan tanık oldukları şeyleri anlattıkları *asli tarih*-yazıcılığına örnek olarak Eski Yunan’dan Herodot ve Thucydides’i; Roma’dan Sezar’ı (ve onun “başyapıtı” olarak nitelediği *Yorumlar*’ını); Ortaçağ’dan “dünya olaylarına karıştıkları ölçüde kronik yazarı papazları”; Rönesans’tan F. Guicciardini’yi ve modern çağlardan da Büyük Frederik’i gösteriyor.[44] Asli tarih-yazıcılığında belirleyici olan nokta şudur: Asli tarih yazarlarının yaşantıları ile anlattıkları olaylar eşzamanlı oldukları için bunlar aynı esprinin ürünüdürler ve aralarında bu açıdan bir farklılaşma, bir çatışma bulunmaz. Kuşkusuz bu tarihçilerin yaşadıkları dönemin tüm olaylarına doğrudan tanık olmaları mümkün değildir ve bu nedenle başkalarının anlatılarına da yer verirler; fakat Thucydides’in Pericles’in söylevlerini sanki kendi kulağıyla duymuş gibi anlatması gibi, bunları aynı ruhla, aynı espri kalıpları içinde naklederler.

Düşünülmüş tarih ise tarihçinin yaşadığı dönemin olaylarını değil, daha önceki dönemlerin olaylarını anlattığı tarih-yazıcılığı şeklidir. Bunun da farklı şekilleri vardır ve Hegel düşünülmüş tarihin ilk şeklini “*evrensel tarih*” olarak adlandırıyor.

Evrensel tarih-yazıcılığında “esas olan, diyor Hegel, toplanan tarihî verilerin işlenmesidir; işçi bu malzemeye, bu malzemenin içeriğini yansıtan espriden farklı olan kendi esprisini taşır” (s. 19). Örneğin Titus-Livius, tarihî anlatısında eski Roma krallarını konuştururken, “kendi çağının usta bir avukatına özgü” bir dil kullanmakta ve bu haliyle anlatısı krallık döneminin “en otantik destanlarıyla şiddetli bir çelişki teşkil etmektedir”. Hegel evrensel tarih konusunda Ortaçağ için İsidore de Seville’i (7. yüzyıl), modern çağ için de Johannes von Müller’i (19. yüzyıl başları) örnek olarak gösteriyor.

Filozofumuz çağdaş Fransa ve İngiltere'deki tarih-yazıcılığını da aynı açıdan Almanya ile karşılaştırıyor ve Fransa ile İngiltere'de *tarih yazılırken* Almanya'da *tarihin nasıl yazılacağının* tartışıldığını saptıyor. Böylece, Hegel, Fransa ve İngiltere gibi dönemin en ileri toplumları olan ve *tarihi yapan* ulusların ("*tarihî uluslar*"ın), aynı zamanda *tarihi yazan* uluslar da olduğunun altını çiziyor; buna karşılık, henüz yarı feodal konumdaki Almanya'nın da daha çok *tarihin nasıl yazılacağı* konusunda kafa yorduğunu anlatmak istiyor. Oysa aslında tarihin nasıl yazılacağı konusunu tartışan ve bu alanda yepyeni bir bakış açısı getiren Hegel'in kendisi de Alman esprisi içindedir ve daha sonra Marx ve Engels'in işaret edecekleri gibi, "mutlak bilgi"ye ulaşan felsefi sistemiyle sosyoekonomik açıdan geri kalmış olan Almanya'nın felsefede ön plana çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.

Hegel, düşünülmüş tarihin ikinci şeklini *pragmatik tarih* olarak niteliyor. Bundan kastedilen, sık sık ileri sürüldüğü gibi tarihten ders çıkarmak, "devlet adamlarına ve yöneticilere tarihî tecrübeden yararlanmalarını" önermek değildir. Bu boş bir çabadır; çünkü her devir ve her ulus, ancak kendisinin yanıt arayacağı, kendisinin çözebileceği özgül koşullar içinde bulunur. Zaten, Hegel'in işaret ettiği gibi, tarih ve tecrübe de "halkların ve hükümetlerin tarihten hiçbir şey öğrenmediklerini, hiçbir zaman tarihten çıkarılacak kurallara göre yönetilmediklerini" göstermektedir. (s. 20). Buna tarihte ahlaki örnekler aramak, tarihi eğitim aracı olarak kullanmak da dâhildir. Böyle bir yöntemin ruhu yüceltmek ve eğitimde çocuklara yetkinlik fikrini aşılamak gibi yararları olabilir; fakat "halkların ve devletlerin koşulları, çıkarları ve bunların karmaşıklaşması apayrı bir alandır" ve genel, ahlaki özdeyişler "mevcut hayat ve özgürlük karşısında gücü olmayan soluk bir anı" olmaktan öte bir anlam taşımazlar. (s. 20). Hegel, dolaylı bir biçimde Kant'ı eleştiren bu sözlerden sonra Fransa örneğini veriyor ve Fransızların Devrim sırasında sık sık Yunan ve Roma örneklerine gönderme yaptıklarını anımsatarak "bundan daha anlamsız bir şey olamayacağını" söylüyor. Bunun nasıl ideolojik bir anlamı olabileceğini daha sonra Marx, tarihî maddeci kuram bağlamında gösterecektir.[45]

Demek ki pragmatik tarih-yazıcılığı pratik ya da ahlaki nedenlerle tarihten ders almak değildir. O halde nedir? Hegel, bunu şöyle açıklıyor: Farklı dönemlere farklı espriler egemen olsa bile bunları birleştiren, dünün bazı olaylarını güncel kılan bir bağ vardır; işte pragmatik tarihçilik dünya

esprisinin bu akışını yakalamak ve "geçmişi anlatan metinlere güncel hayatın canlılığını katmaktır". Bunda başarı da "yazarın özel esprisi", ya da "(Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu'*nda ortaya koyduğu gibi) durumların kapsamlı, özgür ve derin bir biçimde kavranması, fikrin derin anlamıdır" (s. 21). Bir tarih filozofu olan Hegel'in bir tarih sosyoloğu sayabileceğimiz Montesquieu'ye bu olumlu göndermesi düşünürün, soyut ve spekülatif formülasyonların ötesinde, somut dünyaya ilgisinin ayrı bir göstergesidir. Bunun da ötesinde, Hegel'in, tarihî olaylara empati ile yaklaşılması şeklinde özetlediği pragmatik tarih anlayışı modern hermenötiğin (Schleiermacher, Dilthey) habercisi olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Hegel, düşünsel tarihin üçüncü şeklini de *eleştirel tarih* başlığı altında anlatıyor. Düşünür, o sıralarda Almanya'da egemen olan bu anlayışın, filolojinin de yardımıyla tarih yazınına eğilirken, aslında "tarihle değil, tarihin tarihi ile" uğraştığını söylüyor ve daha sonra da aynı anlayışın "yüksek eleştiri" adı altında "hiçbir tarihî değeri olmayan, hayal ürünü uydurmalara yol açtığını" eklemekten kendini alamıyor (s. 21). Aslında, Hegel'in işaret ettiği gibi, aynı yaklaşım o tarihlerde Fransa'da da yaygındı; fakat Fransızlar bu konuda yapmış oldukları "sağlam ve kavrayışlı" çalışmalara *tarih* değil, sadece *eleştiri* adını veriyorlardı. Burada da Hegel'in –kendisinin de bazı yönleriyle devamcısı olduğu– Alman romantizmine (ya da Alman romantizminin abartılı ürünlerine) karşı Fransız gerçekçiliğinin altını çizdiğini görüyoruz.

Hegel, tarihî malzeme üzerinde düşünerek ve bu malzemeyi "işleyerek" gerçekleştirilen tarih-yazıcılığı anlayışlarının dördüncü ve son şekli olarak da *kısmi tarih* anlayışından söz ediyor. Burada olayları sanat tarihi, din tarihi, hukuk tarihi gibi bakış açılarından anlatan ve felsefi tarih anlayışına geçiş aşaması teşkil eden bir tarih-yazıcılığı ile karşı karşıyayız. Bu şekliyle kısmi tarih anlayışı ulusal tarihle belli bir ilişki içinde bulunur; fakat bu ilişkide sorgulanması gereken nokta şudur: Bu ilişki ve bütünleşme dışsal bir olay mıdır, yani dış koşullarda mı aranmaktadır, yoksa iç düşünceyle kavranan içsel bir olay mıdır? Eğer ulaşılan genel bakış açısı sadece *dışsal bir bağ*, bir *dış düzen* şeklinde algılanıyorsa bu durumda genel (ulusal) bakış açısı sadece "halkların tamamen tesadüfî bazı özellikleri" anlamına gelir; buna karşılık aynı bakış açısı "doğası gereği gerçek ise, olayları ve eylemleri yöneten içsel ruhtur" (s. 21). İşte Hegel'in kısmi bakıştan genel bakışa, düşünülmüş tarihten felsefi tarihe geçiş noktası dediği husus budur

ve burada yeniden düşünürün “*Espri*”ye dönüşen *İde* (Mutlak, Töz) ön-kabulü ile karşı karşıyayız. “Ruhların kılavuzu, diyor Hegel, Merkür gibi dünyayı ve halkları gerçekten yöneten *İde*’dir ve dünya olaylarını gütmüş ve güdecek olan da espridir, esprinin akla uygun ve zorunlu iradesidir” (s. 21). Böylece sözü Hegel’in kendi tarih anlayışına, felsefi tarihe getirmiş oluyoruz.

Hegel’in Tarih Felsefesi

Hegel aslında “düşünülmüş tarih” türleri içinde yer alabileceğini söylediği kendi tarih anlayışını, genel olarak tarih denilince anlaşılan şeyle geleneksel felsefeden beklenenleri karşılaştırarak sunuyor. Bu konudaki tezi şudur: Tarih gerçeklerle, fiilen yaşanmış olaylarla uğraşır; tarihin “temeli ve kılavuzu” var olan şeylerdir; buna karşılık felsefeden beklenen şey, var olana dayanmayan, spekülatif düşünceler üretmektir; üretilen bu düşünceler tarihî malzemeye uygulandığı zaman, onlara kendine göre bir şekil vermiş ve *a priori* bir tarih üretmiş olur. Görüldüğü gibi bu iki zihin etkinliği (felsefe ve tarih-yazıcılığı) arasında bir çelişki vardır ve bu çelişkinin aşılması gerekir. Hegel bu çelişkiyi çok basit bir şekilde çözüyor ve tarihle felsefenin nasıl barışacağını bir cümlede ifade ediyor: “Felsefenin tarihe kattığı tek basit fikir, dünyayı aklın yönettiğini ve evrensel tarihin rasyonel olduğunu söylemektir” (s. 22). İşte tarih felsefesi, tarihçiler için bir ön-kabul sayılabilecek bu öneriyi spekülatif düşünce yoluyla kanıtlamak, kısaca tarihi akılcı kılmakla yükümlüdür. Oysa Hegel’in açıkça ifade ettiği gibi, bu Akıl, “en somut ifadesiyle Allah’tır; Allah dünyayı yönetir: planının uygulanması, yönetiminin içeriği evrensel tarihtir; filozof da bu evrensel tarihi kavramak ister” (s. 39). Bu durumda Allah’ın planını okumakla yükümlü olan filozofun işi hayli zor görünüyor ve (bu ilahi planı okumuş, hatta bizzat yaratmış olan) Hegel, öğrencilerine şöyle seslenir: “Baylar! Aranızda hâlâ felsefenin ne olduğunu bilmeyenler varsa, onların evrensel tarih hakkındaki bu sunuşa (yani kendisinin tarih felsefesi derslerine T. T.) akla iman ederek, öğrenme arzusu ve öğrenme açlığı ile gelmelerini isteyeceğim” (s. 23). Görülüyor ki karşımıza bu kez tarihçi olarak çıkan filozofumuz, evrensel tarihle ilgili derslerine önemli bir uyarı ile başlamıştır ve öğrencilerine, bu rasyonalist espri içinde, Eski Asya’nın despotik devletlerinden (Çin, Hindistan, İran) Aydınlanma çağına ve Fransız Devrimi’ne kadar uzanan somut bir tarih anlatır. Bu tarihin öznesi somut ifadesini “tarihî ulus”larda ve devletlerde bulan *Espri*’dir.

Hegel’in bu ilkeye dayanan somut tarih anlatısını burada özetlemenin ilginç olacağını sanmıyorum. Düşünürün tüm insanlık tarihini üç yüz sayfada anlatan dersleri yer yer şaşırtıcı gözlemlerle dolu olsalar ve hâlâ güncelliğini koruyan çözümlemeler içerseler de[46] son iki yüz yılın sağladığı bilgi ve analiz birikimi böyle bir özeti anlamsız kılıyor. Bununla beraber, Hegel’in yazdığı tarihi biraz da Hegelci gözlüklerle okuyarak daha iyi anlayabilir, daha iyi yerine oturtabiliriz. Biliyoruz ki düşünür, son eserinde, felsefenin gelişmeleri geriden izlediğini, “reel”in karşısında “ideal”in ancak süreç olgunlaşınca ortaya çıktığını, “Minerva kuşunun gün ağarırken uçuşa geçtiğini” söylemişti.[47] O halde biz de yaşayan Hegel’i daha çok ondan etkilenmiş, onu geliştirmiş düşünürlerde bulabiliriz.

Önce şunu soralım: Hegel’in zor okunan bir filozof olmasına rağmen, günümüzde hâlâ en çok incelenen, üzerinde en çok durulan düşünürlerinden biri olmasının sırrı nerededir? Bu soruya farklı yanıtlar verilmiştir. Kimileri onun, daha sağ iken başlayan ve ölümünden sonra da artarak devam eden etkilerini, bir devlet felsefesi geliştirmesiyle, “resmî devlet filozofu” olmasıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan, Hegel’i modern totalitarizmin fikir babalarından biri olarak gören K. Popper, “Eğer Prusya Devleti’nin otoritesini arkasına almasaydı, der, Hegel’in Alman felsefesinin en etkili figürü haline gelmesi olası değildi. Gerçek şu ki, Hegel, Napolyon savaşlarından sonraki feodal restorasyon döneminde Prusyanizm’in tayin edilmiş ilk resmî filozofu oldu”.[48] Aslında bu görüş gerçekleri yansıtmaktan ziyade, Hegel’in daha çok son eserine (*Hukuk Felsefesi’ne Giriş*) dayanan ve feodal-bürokratik bir rejim koşullarında kaleme alınmış bir eseri, üstelik “satırların arasını okumadan”, tek taraflı olarak değerlendiren bir görüştür.[49] Bu görüşte kuşkusuz Hegel’in devleti kutsallaştıran, “Allah’ın dünyadaki gezintisini devlet aracılığıyla yaptığını” ileri süren görüşlerinin büyük payı olmuştur. Ne var ki Hegel’in devletle ilişkilerini ayrıntılı olarak inceleyen daha sonraki araştırmacılar, aynı konuda çok daha nüanslı ve farklı görüşler de sergilemişlerdir.[50] Böylece diyebiliriz ki, Hegel’in gelecek nesillere asıl etkisi, kendisini izleyen dönemde tarihî maddeciliğin doğuşuna doğrudan katkısı dolayısıyladır. Bu bakımdan, E. Weil, “Tarihî olarak, çağımızın bilincinde Hegel, Marx aracılığıyla etkin oluyor; önemli olan Hegel’in Marx’ın öncüsü olmasından ziyade Marx’ın Hegel’in öğrencisi olmasıdır” derken gerçeklere çok daha yakın görünüyor.[51] Fakat biz Hegel’in öncülüğünü de unutmayalım ve

filozofun tarihî anlatısında henüz belirginleşmemiş bir tarihî maddeciliğin ipuçlarını arayalım.

Hegel, Tarih ve Tarihî Maddeciliğin Yolları...

Hegel felsefesinin çıkış noktasının madde ile düşüncenin birbirine dönüşen aynılığı olduğunu, filozofun nesnel dünyayı Berkeley gibi "yok saymadığını", ya da Kant gibi "bilinemez" ilan etmediğini daha önce belirtmiştim. Bu ikili nitelik nedeniyle, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bazı filozoflar Hegel'in idealist bir sistem geliştirmediğini, felsefesinin ne idealist ne de materyalist olduğunu ileri sürmüşlerdir. Filozofun bilince ve düşünceye verdiği önceliği anımsayarak bu tezi paylaşmasak bile, Hegel'in nesnel dünyayı bir materyalist gibi sorgulayan çözümlemelerini de gözden uzak tutamayız. Aksine, düşünüyoruz ki, yaşadığı çağ ve toplumla ilgili somut çözümlemeleri olmasaydı, Hegel'in fenomenolojik ve ontolojik soyutlamaları şimdi sadece felsefe tarihinin dipnotları arasına sıkışıp kalmış olabilirdi. Bu bakımdan, Hegel bahsini kapatarak tarihî maddeci kurama geçerken bir devamlılık sağlamak üzere, izleyen satırlarda, Hegel'in tarihî yorumlarını mümkün olduğu kadar kendine özgü felsefi terminolojisinden soyutlayarak, materyalist gözlüklerle, salt nesnel öğelere indirgeyerek okumaya çalışacağız.

Hegel insanı her şeyden önce bir maddi varlık, bir organizma olarak görüyordu. Bu bağlamda, insanı hayvanlardan ayıran düşünme ve konuşma ise, harekete geçiren de arzu, ihtiyaç ve çıkarları idi. "Tarihe daha ilk bakış bizi inandırmaya yetiyor ki, diyor Hegel, insanların eylemleri ihtiyaçlarından, çıkarlarından, hırslarından, karakterlerinden ve yeteneklerinden kaynaklanıyor; sadece bu ihtiyaçlar, hırslar ve çıkarlar onların hareket öğeleri olarak görünüyor ve davranışlarında başlıca faktör olarak rol oynuyor".[52] Bu dürtüler insanları rekabet içine sokuyor ve bireyler kendilerini kabul ettirmenin aracı olarak başkalarını arzu ediyorlar. Bu rekabetin doğurduğu efendi-köle ilişkileri ise, kölelerin emeklerini kullanarak nesnel varlıkları efendileri için kullanılır/tüketilir hale getirmeleri ile aralarında mutsuz bilinç yaratan –kölenin efendiye, efendinin de köleye dönüştüğü– diyalektik bir bütünlük yaratıyor. Herkesin kendi arzu ve çıkarına göre hareket ettiği bu ilişkilerin bir rasyonalitesi olsa da, sonunda, daha üst (toplumsal) planda, Hegel'in "aklın hilesi" dediği süreç sonucu, bireylerin istediklerinden farklı bir rasyonalite doğuyor.

Hegel'de bireysellik ve "ben" bilinci, nesneleri isimlendirerek doğaya egemenlik sağlamanın aracı olan dil sayesinde kolektif espriye ve "biz" bilincine dönüşüyor ve tarih kolektif birimlerle (devletlerle) başlıyor. Hegel, "aile"yi doğal ilişkilerin son aşaması olarak görüyor ve erkeğin kadınla kurduğu birliği tarih öncesi bir olgu olarak kabul ediyor. "Doğal ve dinî bir ahlak" yerini tutan aile sevgisi bireysel irade özgürlüğüne olanak sağlamadığı için de "aile"yi tarih öncesi bir kurum olarak betimliyor.[53]

Hegel, kolektif yaşamı nasıl "ben"lerin çokluğu üzerine kurduysa, tarih felsefesini de "halk"ların çokluğu ve tarihin tek merkezden yönetilmediği ön-kabulü üzerine oturtmuştur. Gerçekten de filozofa göre tarih, Leibniz'in "monad"larını ve Herder'in ulusal devletlerini anımsatan kolektif birimler tarafından yapılmaktadır. Burada, Hegel'de bir ön-kabul olarak benimsenmiş olan "dünya esprisi"nin ilahi müdahalesini bir yana bırakarak, Hegel'in sisteminde doğal topluluklardan (aileden) siyasal topluluklara ve devlete nasıl geçildiğini sorgulayabiliriz.

Hegel'de aile doğal evrimden bilinçli evrime yani tarihe geçilen halkadır. "Nasıl erkek, etinin etini kadında buluyorsa, der Hegel, esprisinin esprisini de devlette bulur".[54] Etik bir birim olan aile, çalışma ve maddi birikim ile çözülmeye başlar. Bu süreci de Hegel şöyle anlatıyor: "Gücün ve zenginliğin kazanılması ve korunması, kısmen ihtiyaçla ilgili olup yaşam arzusu alanına aittir, fakat kısmen de daha üst bir alana yönelerek bir aracı nesne olur." Bu evrim "aileyi erdem için eğiterek, onun doğallığını ve tekilliğini evrensel içinde ve evrensel için hayata dönüştürür".[55] Burada ilginç olan bu sürecin motorunun bireyin çalışması (emeği) ve sermaye birikimi olmasıdır. Kendi ya da ailesi için çalıştığını sanan bireyin bu emeği, aslında, daha üst planda bir bütünsellik içinde anlamını bulur. Ve "eğitim de bireyi bütünsellik olarak ele alır ve birbirine eklenen çabalar zinciri içinde onu bir eser olarak üretir."[56]

Hegel devleti, kısaca, "etik İde'nin etkin varlığı"[57] olarak tanımlasa da, onu maddi ve manevi öğelerden oluşan bir bütünlük olarak betimlemiştir. Bu bütünlüğün etik kısmını (*Sittlichkeit*), "devletin bireylerdeki hayatı" demek olan kanunlar, örfler ve kurumlar oluştururken, maddi temelini, yani "vatan"ını da "doğası, toprağı, dağları, havası, suları teşkil eder".[58] Böylece "ben"in "biz", "biz"in "ben" olduğu "güzel bir bütünlük" (*schöne Totalität*) ortaya çıkar. Çelişkiler içinde ilerleyen bu bütünlükte maddi

öğeler, etik varlığı, yani bir çeşit üst-yapıyı kuşkusuz etkilerler; fakat bu etki mutlak değil, görelidir.[59]

Hegel, Asya'da kurulan en eski devletlerden başlayarak, Antik Yunan, Roma, kavimler göçü ve feodalitenin ortaya çıkışı, Fransız devrimi ve modern devletlerin kuruluşu konusunda, yer yer mistik terminolojisinin giysileri içinde, fakat son derece somut betimlemeler yapmıştır. Hegel'e göre tarihin öznesi devletler, aracı ise güç kullanımı ve savaşlardır. Nasıl insanlar arasındaki ilişkiler efendi-köle kavgasına dayanıyorsa, uluslar arasındaki ilişkilerin temelinde de savaş dürtüsü vardır. Savaş bir ulusun hayatının zorunlu bir anı, "halkların etik sağlığı"dır; devletler "bütünlüğün parçalanmaması ve esprinin yok olmaması için zaman zaman savaşmalıdır" ve bireylerin bütünden kopmamaları da yine savaş sayesinde mümkün olur. [60]

Sistemini Napolyon savaşlarının devrim fikirlerini yaydığı yıllarda geliştirmiş olan Hegel, aslında mutlak bir savaş yanlısı değildir; özgün halkları Roma İmparatorluğu bünyesinde toplayan savaşlara gönderme yaparken, savaşın uğursuz sonuçlarını da vurgular. Savunduğu şey daha çok tarihî rasyonellik ve tarihî zorunluluktur. Örneğin Machiavelli'nin *Prens*'e önerdiği "tiranlığın en zalim ilkelerini" zorunlu bulur ve "senyörleri ve özel kuvvetleri mutlaka ezmek gerekiyordu" der.[61] Feodalizmi henüz tasfiye edememiş olan kendi ülkesinde de sempatisi daha çok bu işlevi yüklenen asker ve bürokratlara, asillere, aydınlanmacı liberallere ve yurtsever öğrenci derneklerine gider. Fakat Hegel, Adam Smith'i de okumuş bir düşünür olarak, özel mülkiyet sisteminin giderek bütünselliği bozacak ve toplumu sınıflara ayıracak olan özelliklerinin farkındadır. Daha Yena'dayken toplumsal sınıflar (asiller, burjuvalar, zanaatkârlar, köylüler) üzerinde çalışmalar yapmış olan düşünür, servet birikiminin toplumlarda farklılaşma ve yabancılaşma yarattığını görmüştür; fakat bu konudaki en somut analizlerini *Hukuk Felsefesi* konusundaki son eserinde geliştirir.

Hegel, toplumların sosyoekonomik yapısını, doğal gelişimin son halkası olarak düşündüğü aile kurumu ile devlet arasında yer alan ve "sivil toplum" olarak adlandırdığı alan olarak inceler. Düşünürün "modern dünyaya ait olan bu yeni yaratık" dediği sivil toplum da üç aşamada oluşmaktadır.[62] Bunlardan birincisi, Hegel'in "ihtiyaçlar sistemi" adını verdiği aşamadır ve bu evrede, birey, "ihtiyaç" dürtüsüyle çalışarak hem kendisinin hem de

başkalarının yaşamını sağlar. İkinci aşama, sistemdeki özgürlük öğesiyle ilgilidir ve bu aşama da adaletin gerçekleştirilmesi ve mülkiyetin korunması ile hayat bulur. Nihayet üçüncü aşamada da güvenliğin sağlanması ve loncalar yoluyla, genel çıkarı da ilgilendirdikleri ölçüde, özel çıkarlar hakkında önlemler alınır (s. 219). Hegel, daha çok yaşadığı toplumun gelişme düzeyini yansıtan bu saptamaları geliştirirken en ilginç çözümlemeyi toplumsal sınıflar konusunda yapar.

Hegel toplumsal sınıfları, 1) doğrudan ya da töz niteliğindeki sınıf (tarımcılar); 2) imalatçı sınıf; 3) evrensel sınıf ya da kendini kamu çıkarına vakfedenler sınıfı olarak üç başlık altında inceler. Bunlardan birincisi toprağın işlenmesi ile doğal ürünler elde eden ve zenginliği buna bağlı olan tarımcılar sınıfıdır. Burada emek ve üretim doğa ve iklim koşullarına bağlı olarak öngörülebilen bir düzen içinde gerçekleştiği ve üründe herhangi bir değişim gerekmediği için "bireysel irade ve düşünceye pek az yer vardır" (s. 227). Tarıma ve toprak mülkiyetine geçiş, devletin ve ailenin ortaya çıkması bu aşamada mümkün olmuştur. İmalatçı sınıf (*der Stand des Gewerbes*) ise doğal ürünleri işleyen ve dönüştüren sınıftır. Bu sınıf kendi emeğine ve düşüncesine bağımlı olduğu gibi başkalarının çalışmalarına da bağımlıdır ve kendi içinde de *zanaatkârlar* (*Handwerksstand*); *fabrikatörler* (*Fabrikantenstand*) ve *tüccarlar* (*Handelsstand*) gibi alt sınıflara ayrılır. Nihayet üçüncü planda evrensel sınıf ise ekonomik bir etkinlik zorunda kalmadan (yani rant ile yaşayarak) tüm emeğini "genel çıkarların sağlanması yönünde seferber eden sınıftır. Ve Hegel'e göre sınıf aidiyetleri de, ya Platon'un Cumhuriyet'te savunduğu gibi yöneticilerin iradesiyle ya da Hintli kast sisteminde olduğu gibi doğuştan belirlenmektedir (s. 226-229).

Görüldüğü gibi Hegel'in toplumsal sınıflarla ilgili analizinin, F. Guizot ve A. Thierry gibi tarihçilerin ve daha sonra onlardan ilham alan Marx ve Engels'in analizleri gibi ayrıntılı ve gerçekçi olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bununla beraber düşünürün "sivil toplum"la ilgili çözümlemeleri, temel öğeleri itibarıyla ve bunların daha sonraları yarattığı tartışmalar bağlamında, tarihî maddeciliğin oluşumu için son derece elverişli bir zemin hazırlamıştır. Marx, tarihî maddeciliğin en özlü ifadesi sayılan bir girişinde fikrî gelişmesinin bilançosunu çıkarırken Hegel'e gönderme yapmış ve bu düşünürün bir toplumun maddi varoluş koşullarının tümünü "sivil toplum" adı altında topladığını, buna karşılık devlet şekilleri

ve hukuk ilişkilerini de “insan esprisinin sözde genel gelişimiyle” açıkladığını yazmıştı. Oysa kendisi, devletin ve hukuki ilişkilerin ancak toplumun maddi varoluş koşullarıyla açıklanabileceği tezinden hareket etmiş ve “sivil toplumun anatomisini de ekonomi politikte” aramıştı.[63] Kısaca “sivil toplum” gibi genel bir kategori tarihî maddecilik için sadece bir başlangıç noktası teşkil etmişti. İzleyen sayfalarda tarihî maddeciliği incelerken bu konuya ayrıntılı olarak döneceğiz. Buna hazırlık olmak üzere, Hegel’e haksızlık etmemek için, düşünürün devlet ve toplum analizindeki genel eğilimi ve maddi öğeleri biraz daha somut bir şekilde anlatarak son verelim.

Toplum paradigmasını bireyselle toplumsalın aynılığı üzerine kurmuş olan Hegel, özel mülkiyetin ve servet birikiminin bu bütünselliği bozduğunu görüyordu. Hegel için, mülkiyet, özgürlüğün garantisi olan birey-devlet uyumunu bozan bir öğeydi. Fransız Devrimi dini ortadan kaldırarak bireyi özgür “vatandaş” yapmak istemiş, fakat “vatandaş”ı düşünürken “mülk sahibi”ni unuttuğu için bunda başarılı olamamıştı. Modern devleti “trajik kılan” şey de bu karşıtlıktı.[64] Bu olguyu tarihî bir zorunluluk olarak gören Hegel, “gerçek bir devlet ve hükümet, diyor, ancak bir sınıf farklılaşmasının ortaya çıktığı, zenginlikle fakirliğin çok arttığı ve çok sayıda insanın artık olağan ihtiyaçlarını karşılayamaz hale geldikleri zaman mevcuttur”.[65] Bu yüzden, toplumu çeşitli sınıflara ayırmasına ve kamu görevlilerine “evrensel sınıf” işlevi vermesine rağmen toplumdaki asıl ayrışmanın fakirlerle zenginler, sermayedarlarla işçiler arasında ortaya çıktığını da açıkça görüyordu. Son eserinde, “Eğer büyük bir kitle, diyordu Hegel, toplumun bir üyesi için düzenli bir biçimde asgari ihtiyaçları karşılama düzeyi olarak görülen düzeyin altına inerse; eğer, böylece, bizzat kendi emeği ve etkinliğiyle haklarının, meşruluğunun ve onurunun duygusunu kaybederse, bu durumda, oransız zenginliklerin az sayıda ellerde toplanmasıyla birlikte bir plebin (daha sonra “proletarya” olarak adlandırılacak modern sınıfın, T. T.) ortaya çıkmasına tanık olunur” (s. 251). İlginçtir ki, Hegel, bu durumun toplumu bir devrime götüreceğini de görüyordu. Gerçekten de efendi –köle, asil bilinç– adî bilinç zıtlaşmalarındaki devrimci öz, Hyppolite’in işaret ettiği gibi, Marx’ın da gözünden kaçmamıştı.[66] “Eğer bir halk, evriminde, canlı esprisiyle uyum halinde olmaktan çıkan kurumları ve pozitif hukuku muhafaza ederse” diyordu Hegel, bu durum, “geçmişin canlılığını kaybederek bugünden

koptuğu ve bugüne karşı çıktığı" bir durum demekti. Ve bu da (Hegel'in kendine özgü terminolojisi içinde) devrimci bir durumun ifadesiydi. Hegel bu temel çelişkinin çözümü ve ahengin yeniden kurulması görevini "evrensel sınıf"ta, yani kamu çıkarını temsil edenlerde görüyordu. Ne var ki, modern ve yükselen bir sınıf olan işçi sınıfının önemini de gözünden kaçırmamıştı. Özellikle de, "İngiltere örneği"ne dayanarak "fakirler üzerine konulmuş vergilerden ne sonuçlar elde edildiğinin araştırılmasını" hararetle öneriyordu (s. 252). Hegel'in bu satırları yazmasından tam yirmi dört yıl sonra, Friedrich Engels adında genç bir Alman, Hegel'in bu önerisine kulak verecek ve İngiliz işçi sınıfının yaşam koşullarını kapsamlı bir şekilde inceleyecektir. Ve böylece de tarihî maddeciliğin temel taşlarından biri yerine oturtulmuş olacaktır.

Tarihî Maddecilik ve Tarihçi

Marx, Engels ve Tarihî Maddeciliğin Doğuşu

Marx ve Engels'in düşünce hayatına başladığı yıllarda, feodal ilişkileri henüz tam anlamıyla çözememiş bir Almanya'da demokratik devrim gündemdeydi ve Kant'tan itibaren Alman aydınları ilhamlarını daha çok Fransız Devrimi'nden alıyorlardı. Bu yüzden feodal monarşilerin vazgeçilmez ideolojisi olan dinle çatışmamak için resmî Hristiyanlığa ters düşen düşünceleri ihtiyatlı bir şekilde ifade etmek gerekiyordu. Öyle ki, Kant, Allah'ın aklın kontrolü altında bir "varsayım" olduğunu ileri sürünce kralın öfkelenmesine neden olmuş ve geri adım atarak yanlış anlaşıldığını söylemek zorunda kalmıştı.[1] Hegel de bir sonraki kralın yönetimi altında aynı baskıları yaşadı. O kadar ki, "devlet filozofu" olarak ün yapan Hegel, son yıllarında doğum günlerini bile çok ihtiyatlı biçimde kutlamak gereğini hissetti.[2]

Hegel 1831 yılında ölünce arkasında farklı yönlere çekilebilecek yüklü bir miras bırakmıştı. Sistem o kadar kapsamlıydı ki, genç hayranları aslında ona eklenecek fazla bir şey bulamıyorlardı. Yöntem ise, geleneksel felsefenin "mutlak hakikatler" arayışını bir tarafa bırakıyor, gerçeklerin *göreli* ve *tarihsel* olduğunu ortaya koyuyordu. Yıllar sonra Engels'in söyleyeceği gibi, "Hegel'le birlikte felsefe, genel anlamda, sona ermişti".[3] Bu ortamda tartışmalar da pratik sorunlarda yoğunlaştı ve din ile siyaset ön plana çıktı. Prusya Kralı III. Friedrich Wilhelm'in tahta çıkarken vaat etmiş olduğu meşruti monarşiyi gerçekleştirmemiş olması ise siyasal sorunların da dinî terminoloji içinde tartışılmaya başlamasına neden olmuştu. Bu bağlamda felsefi eleştiri, siyasi eleştiri; siyasi eleştiri de dinin eleştirisi şeklini aldı. David Strauss'un 1835'de yayınlanan *İsa'nın Hayatı* başlıklı eseri bu konuda bir dönüm noktası olmuştu. Marx'ın daha sonra işaret ettiği gibi, Hegel'in "sisteminin parçalara ayrışması" bu eserle başladı.[4]

İki yüzyıl önce Spinoza, *Tractacus*'ta, kutsal metinleri eleştirel bir yaklaşımla sorgulamıştı. D. Strauss ise aynı yaklaşımla İsa'nın hayatını inceliyor ve resmî öğretinin gerçeklere uygun olmadığını, bu yöntemle –pek de bilinçli olmadan– bir sürü mit yaratıldığını ortaya koyuyordu. Oysa sol Hegelcilerden B. Bauer'e göre, kutsal metinler, tam tersine bilinçli olarak

uydurulmuştu ve bu görüş de sonunda Bauer'in üniversiteden kovulmasına yol açacak bir tartışmayı başlattı.

1840'da III. Friedrich Wilhelm'in ölümü ve yerine daha tutucu görüşlere sahip IV. Friedrich Wilhelm'in geçişi siyasal tartışma özgürlüğünü daha da kısıtladı. Yine de bu kısıtlama kendisini birdenbire hissettirmedi ve yeni kralın tahta çıkışından bir yıl sonra, 1841'de, L. Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* başlıklı eseri sansüre takılmadan yayınlanabildi. Bu eserle Hegel tartışmalarında yepyeni bir safha başlıyordu.

Feuerbach'ın Hristiyanlığı antropolojik bir yaklaşımla çözümleyen ve eleştiren eseri genç-Hegelciler üzerinde bomba etkisi yapmış ve tüm tartışmaları yeni bir eksen üzerine oturtmuştu. O sıralarda Hegelci idealizmden Fransız-İngiliz tipi mekanist bir materyalizme kayma eğiliminde olanlar, Feuerbach'ta farklı bir materyalizmin ipuçlarını gördüler. Bu arada Marx da, tarihî maddeciliğin temel kavramlarını henüz gerçekleştirmeden kaleme aldığı eserlerinde Feuerbach'ın bu devrimci çıkışını heyecanla izliyordu. O tarihte henüz tanışmamış olduğu Engels de, farklı bir ortamda, aynı heyecanı paylaşıyordu. Kısa süre sonra kuracakları dostlukta bu ortak heyecan önemli bir rol oynadı.

Felsefe tarihî fikir dostluklarının, ortak çalışmaların sayısız örneğiyle doludur. Fakat ilginçtir ki bunların çok azı uzun süreli olmuş, çoğu da bozuşmalarla, hatta kavgalarla noktalanmıştır. Felsefe, daha kuruluş evresinde Platon ile öğrencisi Aristo'nun zamanla nasıl düşman kardeşlere dönüştüklerine sahne olmuştu. Marx ve Engels'ten hemen önceki dönemde de Hegel-Schelling dostluğu ve iş birliği karşılıklı ithamlar ve düşmanlık duygularıyla sona ermişti. Buna karşılık çok genç yaşlarda başlayan ve ancak ölümle sona eren Marx-Engels dostluğu tarihte benzerine pek rastlanmayan örnek bir dostluk ve iş birliği örneği oluşturuyordu. İzleyen sayfalarda Marx'ın tüm hayatını değil, sadece düşünce yolculuğuna başladığı yılları ve Hegelci tartışmalar ortamında temel kavramlarını hangi koşullarda yaratmaya başladığını özetlemeye çalışacağım. Başka bir deyişle, Marx'ın, yaşamının düşüncesine egemen olduğu dönemden, düşüncesinin yaşamına egemen olduğu döneme geçiş sürecini açıklamaya çalışacağım.

Karl Marx: Çocukluk ve Gençlik Yılları

Karl Marx, 1818 yılında Almanya'nın en eski şehirlerinden biri olan Trier'de doğdu. O yıllarda Trier, 15 bin kadar nüfusuyla küçük, fakat canlı ve hareketli bir şehirdi. Fransız Devrimi patlayınca, şehir başlangıçta karşı-devrimci sığınmacıların merkezi haline gelmiş, fakat sonradan devrimci orduların eline geçerek Fransa'ya bağlanmıştı. Yirmi yıl kadar süren Fransız egemenliği sırasında, Trier, feodal ilişkilerin geniş ölçüde tasfiye edildiği köklü bir dönüşüme uğradı. Devrim, köylüleri feodal yüklerden kurtarıyor, burjuvazinin ihtiyaç duyduğu hukuk düzenini ve yönetimi sağlıyor, Kilise'nin kültür hayatı üzerindeki vesayetine de son veriyordu.[5]

Trier'in Yahudi burjuvazisi ve seçkinleri de bu gelişmelerden payını almıştı. Fransız yönetiminde önce devrimci yasalarla eşit haklara kavuşan Yahudiler, 1808'de bu haklarını büyük ölçüde kaybetmişler, fakat 1812'de kabul edilen bir yasayla yeniden Hristiyanlarla eşit duruma gelmişlerdi. Trier, üç yıl sonra, Viyana Kongresi'nde Prusya'ya iade edilirken bu ülkedeki Yahudilerinin ekonomik durumu, "Fransız eyaletlerindeki Yahudilerin durumuyla kıyas edilemeyecek kadar iyiydi".[6]

Marx'ın hem annesi hem de babası soy kütüklerinde bol sayıda din adamının yer aldığı eski Yahudi ailelerinden geliyorlardı. Bununla beraber Heinrich Marx, kişilik itibarıyla aydınlanma rasyonalizmine bağlı, referansları Kant, Rousseau ve Voltaire olan, laik kafalı bir aydındı. Oğluna yazdığı mektuplardan birinde "Ana-babasına, kendisini dünyaya getirmiş olmalarından başka hiçbir şey, ya da –haksızlık yapmış olmamak için– ana sevgisinden başka hiçbir şey borçlu olmadığını" yazmıştı.[7] Zaten Marx doğmadan bir yıl önce de şeklen Protestan olmuş ve kâğıt üzerindeki diniyle ilişkisini koparmıştı.[8]

Marx, ilköğretimini babasının denetiminde, özel koşullarda gerçekleştirdikten sonra, 1830'da doğduğu şehirde liseye başlamıştı. Aydınlanma esprisi içinde kurulmuş olan Trier Lisesi'nde o sırada okul müdürü olan Hugo Wyttenbach, Marx'ların aile dostuydu. Tarih öğretmeni olan ve Kantçı fikirleriyle Goethe'nin de dikkatini çekmiş bulunan Wyttenbach, Marx'a ilk hümanist değerleri telkin eden öğretmenlerinden biri olmuştu.

Marx lise öğrenimini 1835 yılında tamamladı. Bitirme sınavlarında din ve tarih derslerinde zorlukla karşılaşmış, fakat Almanca kompozisyonda ileri

sürdüğü fikirlerle hocalarının özel ilgi konusu olmuştu. “Genç bir insanın meslek seçme anındaki düşünceleri” başlığı altında kaleme aldığı kompozisyonda, Marx –sınavcıların altını çizdiği– şu cümleyi yazmıştı: “Bize en uygun olduğuna inandığımız mesleğe her zaman giremeyiz; toplumdaki yerimiz daha meslek seçecek duruma bile gelmeden bu mesleği bir ölçüde zaten belirlemiştir”.[9] Genç öğrenci tüm hayatını bu “bir ölçüde doğuştan belirleyici” toplumsal koşullarla savaşa vakfedecektir.

Marx, Trier Lisesi’nde beş yıl öğrenim gördükten sonra üniversite öğrenimine başlamak üzere Bonn’a gitti. 19. yüzyılın başlarında, Berlin’de, tüm Avrupa’ya örnek olacak ilk modern üniversiteyi kurmuş olan Almanya’da, Bonn Üniversitesi, yedi yüz kadar öğrencisiyle nispeten küçük, kontrol altında bir üniversiteydi ve bünyesinde siyasal muhalefete pek yer yoktu. Marx üniversitede hukuk fakültesine kaydoldu ve hukuk dersleri kadar da tarih ve edebiyat dersleri aldı. Sadece iki sömestr kaldığı Bonn Üniversitesi, Marx’ın, hem bir ara sağlığını bozacak kadar çalıştığı, hem de içkisi, eğlencesi hatta düellosu ile canlı bir yaşamdan geri kalmadığı bir dönem oldu.[10]

Marx’ın gerçek fikir hayatı 1836 Ekiminde yine hukuk fakültesine kaydolduğu Berlin Üniversitesi’nde başladı. Bu arada, daha Berlin’e gelmeden, Trier’deki bir aile dostlarının büyük bir aşkla bağlandığı kızıyla nişanlanmış ve bilimsel çalışmalarında ihtiyaç duyacağı manevi huzura kavuşmuştu. 1843 yılında evlendiği Jenny von Westfalen, kendisinden bir yıl önce ölene kadar süren ortak yaşamlarında Marx’a benzersiz bir aşk ve özveriyle bağlı kaldı. Jenny, Marx’ın babası gibi Aydınlanma geleneğine bağlı, ırk ve din ön yargılarına yabancı bir aristokratın, Ludwig von Westfalen’in kızıydı. Biyograflarının yazdıkları gibi, Marx, “Jenny’nin şahsında sadece şefkatli bir eş değil, aynı zamanda sadık bir yardımcı bulmuştu. Ona tüm çalışma planlarını açıklıyor, en cüretli fikirlerini onunla paylaşıyordu. Eserlerini karısının aydınlık düşüncesine sunuyordu. Jenny bunların ilk okuyucularından biri, hatta bazen ilk eleştiricisi idi. Marx Jenny’nin eleştirilerine en büyük dikkatle kulak veriyor, onun edebi zevkine güvenerek önerilerini memnuniyetle kabul ediyordu”.[11]

Marx küçük bir şehir olan Bonn’dan, 300 bin civarındaki nüfusuyla Berlin’e göçünce, sadece üniversitesi değil, sosyo-kültürel ortamı ve entelektüel atmosferi de değişmiş oluyordu. O tarihte Berlin Üniversitesi,

birkaç bin öğrencisi ve ünlü profesörleri ile yalnız Almanya'nın değil, tüm Avrupa'nın en ileri üniversitesiydi. Altı yıl öncesine kadar Hegel'in ders verdiği bu üniversitede, Marx'ın hukuk fakültesine kaydını yaptırdığı sırada iki büyük profesör vardı. Bunlardan F. Karl von Savigny tarihî okula bağlı bir hukukçuydu ve ulusların hukukunun dışarıdan ithal edilen "kod"lara değil, geçmişten ve yerel geleneklerden kaynaklanan öğelere dayanması gerektiğine inanıyordu. Tabii hukuka ve teorik hukuk sistemlerine dudak büken bu hukukçu, âdeta Hegelci devlet felsefesinin devrimci özünü hissetmiş, fakat onunla çetin bir kavgaya girişmişti. Buna karşılık diğer büyük hoca, Edouard Gans, bizzat Hegel'in seçmiş olduğu biriydi ve toplumsal görüşü itibariyle Saint-Simon'cu ideallere sadık, insanın ancak toplumsal değişmeyle birlikte özgürleşebileceğine inanan bir bilim adamıydı. Marx'ı Berlin'de en çok etkileyen, Hegel'in ölümünden sonra tarih dersleri de vermeye başlayan Edouard Gans oldu.

Marx, Berlin'de –daha çok içine kapanarak– geçirdiği yıllarda, başlangıçta edebiyata çok zaman ayırmış, şiir, tiyatro, hatta satirik roman alanlarında denemelere girişmişti; fakat daha sonra kendisini tamamen bilimsel çalışmalara vererek hukuk, felsefe ve tarih alanlarında yoğunlaştı. Kendisini yine hasta edecek kadar yorucu olan bu çalışmalarda, Marx, ilk kez Hegel'le tanışıyor ve daha o tarihte, büyük filozofla –düşünce hayatına damgasını vuracak olan– hesaplaşmayı başlatıyordu. 1837 Kasımında, rahatsızlığı sırasında, babasına yazdığı uzun mektup, Marx'ın, bağımsız düşünce hayatının nasıl başladığını kendi kalemiyle anlattığı ilk belge olarak kabul edilebilir.

Marx'ın henüz on dokuz yaşında iken babasına yolladığı bu mektup gerçekten birçok bakımdan şaşırtıcıdır.[12] Bugün okununca, genç bir öğrencinin babasına içini döktüğü mektuptan çok, kendisi ve çevresiyle bir hesaplaşma ve tarihe düşülmüş bir not izlenimi veren bu sayfalar, bizlere, düşünce tarihinde belirleyici olmuş bir zaman ve mekân diliminin atmosferini de teneffüs ettiriyor. Aynı mektup günümüzde hâlâ hararetle tartışma konusu olan bir süreci –Hegelcilikten tarihî maddeciliğe geçiş sürecini– anlamamızda da belki küçük, fakat mutlaka dikkate alınması gereken bir belge oluşturuyor. Ve bu nedenlerle de üzerinde bir miktar durmamızı fazlasıyla hak ediyor.

Marx mektubunda, esas olarak, hukuk çalışmalarının kendisini felsefeye, felsefenin de Hegel'e götürdüğünü yazmıştır. Bu konudaki açıklamaları genç öğrencinin, başlangıçta “barok deniz kızı türküsü” adını verdiği Hegelci söyleme pek de sempatik bir yaklaşım içinde olmadığını gösteriyor. Nitekim Marx, “yeni bir mantık” oluşturma iddiasındaki bu anlaşılmaz filozoftan bazı parçalar okuyunca “öfkeden birkaç gün düşünemez hale geldiğini” de itiraf ediyor. Fakat yılmıyor, rahatsızlığı sırasında “Hegel'i ve Hegelcilerin çoğunu baştan sona” okuyor.

Mektuba egemen felsefeye bakarak, Marx'ın bu “baştan sona” Hegel okumalarından sonra tam bir Hegelci olduğunu söylemek pek kolay görünmüyor. Buna karşılık nispeten kolayca söylenebilecek şey, Marx'ın mektubuna, Hegel'le ilişkisinde hayat boyu sürecek çelişik duyguların, öfke ile karışık bir hayranlığın egemen oluşudur. Gerçekten de Marx, daha bu mektupta anlattığına göre, bir yandan hırsla Hegel'in felsefesini anlamaya çalışır ve Hegel okumalarını doğa bilimleri, Schelling ve tarih okumalarıyla beslerken, öte yandan da Hegel'e itirazını daha baştan açık bir şekilde ifade etmektedir: İdealizm savunulacak bir felsefe olamaz. Şimdi Marx'ın mektubundan şu satırları birlikte okuyalım: “Burada söylemeliyim ki, Kant ve Fichte'den beslendiğim ve (materyalizmle) karşılaştırdığım idealist felsefeden hareket ettim ve düşünceyi bizzat gerçekte arama sonucuna ulaştım. Eğer tanrılar eskiden gökyüzünde oturuyor idiyseler, şimdi yeryüzünün merkezi oldular” (s. 35). Aynı mektupta Marx'ın diyalektik düşünceyi nasıl benimsediğini ise, hukuktaki keyfî sınıflamalara değindikten sonra eklediği şu cümlede görüyoruz: “İncelenecek şeyi dikkatle kendi gelişimi içinde ele almak, ona hiçbir şekilde keyfî alt bölümler eklememek zorundayız; nesne bizzat kendi rasyonelliği içinde ve iç çelişkileri ile birlikte açılır ve bütünlüğünü kendisinde bulur” (s. 31). Bütün bu cümlelerde, Marx'ın, bir yandan Hegel'in idealizmden temizlenmiş diyalektik mantığı benimsediğini, fakat öte yandan da bu düşünürün felsefesini dinî giysiler içinde sunmasıyla alay ettiğini görüyoruz. Genç Marx ile olgun Marx arasında bu konuda yaşam boyu süren bir devamlılık ve tutarlılık olacaktır.

Marx, Berlin Üniversitesi'nden diplomasını 1841 yılında aldı. Bu tarihe kadar, teorik çalışmalarının dışında sol-Hegelcilerle (Bauer kardeşler, Ruge, Hess, Feuerbach vb) tanışmış, şehrin en aktif fikir derneği olan *Doktorlar Kulübü*'ne üye olmuş ve bazı tanınmış profesörler ve yazarlarla eşit ilişkiler

kurmuştu. Bunlardan, daha sonra 1848 devrimine katılarak işçilerin örgütlenmesinde rol oynayacak olan tarih profesörü Karl F. Köppen 1841'de yayınlanan bir eserini Marx'a ithaf edecek, sol-Hegelcilerden M. Hess ise "şahsında Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine ve Hegel'i birleştiren bir yetenek" olarak gördüğü genç Marx'a övgüler yağdıracaktır.[13] Ne var ki bu arada Almanya'da zaten kontrol altındaki fikir hayatını daha da kısıtlayacak bir gelişme olmuş ve 1840'ta ölen III. Friedrich Wilhelm'in yerine çok daha tutucu bir kral olan IV. Friedrich Wilhelm geçmişti. Böylece Berlin Üniversitesi'ne girmeyi tasarlayan Marx'ın bu hayalleri çökmüş oluyordu. Genç filozof doktora tezini, 1841 Martında, artık tutuculuğun merkezi haline gelen bu üniversiteye değil de Yena Üniversitesi'ne yolladı ve aynı yıl doktor unvanını aldı.

Marx, doktora tezinde eski Yunan felsefesine eğiliyor ve Epikür ile Demokrit'in doğa felsefelerini karşılaştırmalı biçimde inceliyordu.[14] Aslında bu filozoflarda kendisini ilgilendiren şey materyalist felsefenin kökeni ve ilk ifade ediliş şekilleriydi. Marx, tezinin önsözünde belirttiği gibi, "dev düşünür" Hegel "genel olarak felsefe tarihini başlatan" eserinde bu konuda ayrıntıya inememiş, ayrıca kendi spekülatif bakış açısı Epikür ve Demokrit'in "Yunan felsefesindeki, genel olarak da Yunan zihin yapısındaki önemini kabul etmesini engellemişti". Şimdi Marx bunu yapmaya çalışıyor ve bunu yaparken de, dönemin zorunlu kıldığı koşullara uyarak, din eleştirisi görüntüsü içinde siyasal eleştiri yapıyordu. Dahası, bu çalışmasında genç filozof, materyalist felsefesini aynı zamanda bir eylem felsefesi olarak sunuyordu. Bu konuda ilk ve büyüleyici örnek yine Eski Yunan'dan gelmişti ve bu örnek, "felsefi takvimin en yüce ve en aziz şehidi" olan Promethus idi; "bütün tanrılardan nefret eden" ve ateş tanrısından bir kıvılcım çalarak insanlara hediye eden Promethus.

Marx'ın doktorasını verdiği yıl (1841), Alman kültür hayatında Marx'ı ve Genç Hegelcileri derinden sarsan başka bir olay yaşandı. O da Feuerbach'ın "*Hristiyanlığın Özü*" başlıklı eserinin yayınlanmasıydı. O ana kadar Hegel'in felsefesi çeşitli açılardan eleştirilmiş, sayısız saldırıya uğramıştı; ne var ki bu eserle "sistem" temellerinden sarsılıyor, felsefe tarihinde yeni bir döneme giriliyordu. Bu yeni dönem, aynı zamanda bir geçiş dönemi, Hegelci idealizmden tarihî materyalizme geçiş dönemi oldu.

Feuerbach: Hristiyanlık, Felsefe ve Tarih

Feuerbach *Hristiyanlığın Özü* başlıklı eserini sunarken, Hegel gibi, dinle felsefe arasındaki ortak noktaya dikkati çekiyor ve bunun nedenini de, "düşünenin de inananın da tek ve aynı varlık" olmasında arıyordu. Feuerbach'a göre, "bir insanın düşünme ve tasarlama yeteneğine ters düşen bir şeye inanması zaten olanaksızdı".[15] İnsan "gerçek özünü asla aşamayan", "yeryüzünün üstüne ancak gözleriyle yükselebilen" bir varlıktı ve bu yüzden de önce "bakışlarını göğe çevirerek" teoriler üretmeye başlamıştı (s. 121). Fakat gökte de yine kendisini bulmuştu; çünkü "hayal dünyasında başka türde, sözde üstün varlıklar yaratabilirdi; fakat kendisini cinsinden, doğasından asla soyutlayamazdı. Bu hayal ürünü bireylere atfettiği temel özellikler de ancak kendi özünden alınmış özellikler olabilirdi" (s. 128). Böylece, insan, Allah'ı da aynı şekilde, kendi cinsinin en yüce özellikleri üzerinde düşünerek yaratmıştı. Feuerbach'a göre "din, insanın gizli hazinelerinin gösterişle ortaya dökülmesi, en içten düşüncelerinin itirafı, en gizli aşklarının herkesin ortasında anlatılması" idi (s. 130). Ve insan, "dinin başlangıcı, ortası ve sonuydu", fakat sadece "iyi heyecanlarını, iyi düşüncelerini, iyi ruh hallerini vahiy mertebesine yükseltmişti" (s. 328, 150).

Feuerbach din konusunu incelemek için Spinoza, Kant ve daha sonraki filozoflardan çok farklı bir yol önermiştir. Spinoza sistemine "*Töz*"; Kant ve Fichte "*Ben'*" Schelling "*Mutlak Ayniyet*" ve Hegel de "*Mutlak Espri*" ön-kabulleri ile başlamışlardı. Feuerbach ise çok daha somut bir gerçekten, "insan'dan, hareket ediyor ve felsefesine "insanın özü"nü sorgulayarak başlıyordu. Feuerbach'a göre "insanın özü" de *akıl, irade* ve *sevgi* melekelerini bünyesinde toplayan "insan cinsi" idi.

Felsefenin temeline "Allah" ya da bir çeşit "Allah" anlamına gelecek "Mutlak" değil de "insan cinsi" konulunca *teolojinin* yerini de *antropoloji* alıyor ve böylece *Allah*'la *İnsan* yer değiştirmiş oluyordu. "Mutlak öz (*Wesen*), diyordu Feuerbach, insanın Allah'ıdır; bizzat kendi özüdür" (s. 122). Kısaca, Feuerbach, Hristiyanlığın özünü anlamak için insanın özünü; insanın özünü anlamak için de insan cinsinin özünü (*Gattungswesen*) anlamak gerektiği kanısındaydı ve bunun için de "salt tarihî analizler"den farklı olarak, "tarihi-felsefi bir analiz" önermiştir (s. 110). Bu yöntem çerçevesinde, Feuerbach, Hristiyanlığın nasıl "Yahudiliğin ulusal egoizminden temizlenerek" ayrı bir sevgi ve özgürlük dini haline geldiği, *Teslis* ve *Tecessüm* kuramlarının seküler anlamları, Katolik ve Protestan

mezheplerinin özellikleri vb. konularında –burada ayrıntısına girmeyi gerekli bulmadığımız– çözümlemeler yapmıştır. Fakat son olarak, düşünürün Hegel ve tarihsellikle ilişkisi açısından ilginç olan bir noktayı açıklayalım. Feuerbach'a göre aslında "teoloji çoktandır antropoloji haline gelmiş ve tarih de, esas olarak bilinç konusu statüsüne yükseltilmiş olan teolojik özü gerçekleştirmişti; bu noktada da Hegel'in metodu tamamen doğru ve tarihî olarak temellendirilmiş bir yöntemdi" (s. 93).[16] Görüldüğü gibi, Feuerbach, bu cümlelerde Hegel'e karşı, daha sonra Marx'ta tanık olacağımız tavrı sergiliyor, düşünürün metodunu benimserken "mutlak espri"de somutlaşan sistemine karşı çıkıyordu. Bu konuyu ileride ele alacağız. Şimdi tekrar Marx'a dönerek, düşünürün Feuerbach'ın eserinden iki yıl sonra yayınlanan "Yahudi Sorunu" başlıklı incelemesini tartışalım. Feuerbach ele aldığımız eserinde nasıl Hristiyanlığı sorgulamışsa, Marx da bu uzun makalesinde Yahudiliği sorguluyordu. Fakat asıl amacı toplumsal düzeni sorgulamak ve dinle maddi çıkarlar arasındaki bağları ortaya koymaktı.

Devrimci Gazetecilik

Marx, IV. Friedrich Wilhelm'in 1840'ta tahta geçtikten sonra tüm beklentileri boşa çıkaran otoriter tutumu karşısında üniversiteye girme umudunu kaybedince kavgasını devrimci gazetecilik yoluyla sürdürmeye karar vermişti. Bu koşullarda, Ocak 1842'de Köln'de çıkarılmaya başlayan *Renanya Gazetesi* (*Rheinische Zeitung*) demokratlar için kaçırılmaz bir fırsattı. Kendisi de bu fırsatı kaçırmadı ve Mayıs ayından itibaren dergiye yazılar göndermeye başladı. Ekim ayında da Köln'e yerleşti ve derginin yayın müdürlüğünü üstlendi.

Renanya Gazetesi'nin Marx'ın fikrî gelişiminde ve yaşamında köklü değişikliğe yol açacak iki ayrı işlevi olmuştur. Bunlardan birincisi şuydu: Marx, gazeteciliğe başlamak suretiyle akademik kariyer hayalini tamamen terk ediyor, üniversitede ya da bürokraside yükselme olanaklarına sırt çeviriyordu. Diyebiliriz ki genç düşünür daha Feuerbach hakkındaki ünlü tezlerini kaleme almadan, devrimci yaşam tarzını seçmiş, "dünyayı değiştirme"nin kavgasına başlamıştı. İkinci yenilik de en az birinci kadar önemliydi. O zamana kadar iktisadi sorunlarla pek ilgilenmemiş olan Marx, ezilenlerin yanında Prusya despotizmine karşı savaşırken, iktisadi sorunların ne kadar önemli olduğunu yine bu gazetedeki tecrübesi ile

öğrendi. Yıllarca sonra, ünlü bir önsözünde tarihî maddeci kuramın esaslarını özetlerken, *Renanya Gazetesi*'nde nasıl ilk kez (Moselle'de orman hırsızlıkları ve köylülerin maddi çıkarları vesilesiyle) iktisadi konulara eğildiğini bizzat kendisi anlatacaktır.[17]

Renanya Gazetesi sosyalist görüşlerden ziyade, "yükselen radikal burjuvazinin felsefesini"[18] savunuyor ve onlar tarafından finanse ediliyordu. Dergi hızla büyük bir güç kazandı ve başlangıçta (Ocak 1842) 400 civarındaki abone sayısı bir yıl sonra 3 bin 400 gibi o dönem için çok yüksek bir rakama ulaştı. Ne var ki siyasi baskılar da bu yükselişe paralel olarak artmış ve feodal monarşi dergi için Köln şehrine özel bir sansürcü göndermeyi dahi ihmal etmemişti. Sonunda bu baskılardan ve yazar arkadaşlarının verdikleri ödünlerden bunalan Marx, sadece dergiyi değil, Prusya'yı da terk etme planları yapmaya başladı. Zaten hükümet de dergi tirajının zirvesine ulaştığı bir sırada (Ocak 1843) dergiyi kapatma kararı almıştı. Nisan ayında yürürlüğe girecek olan bu kararı öğrenen Marx, dava arkadaşlarından A. Ruge'ye yazdığı mektupta, "Bu ikiyüzlülüklerden, budalalıktan, kaba kuvvetten bıktım; diyordu; itaatkârlığımızdan, boş laflarımızdan, ödünlerimizden, söz kavgalarından bıktım. Hükümet bana özgürlüğümü iade etti". Marx'ın Almanya'da artık yapacak bir şeyi kalmamıştı; A. Ruge'ye, aynı mektupta, "burada insan kendisini de sahteleştiriyor" diye yazıyordu.[19]

Marx'ın yeni tasarısı demokratik kavgayı ulusal plandan enternasyonal plana yükseltmek, bunun için de Paris'te Blanc, Lammenais, Cabet, Proudhon vb. gibi Fransız demokrat ve sosyalistleri ile ortak bir dergi çıkarmaktı. Bu amaçla *Renanya Gazetesi* yasaklandıktan sonra nişanlısının bulunduğu Kreutznach şehrine geçti ve orada yoğun çalışmalar da yaptıktan sonra Ekim 1843'te Paris'e yerleşti. Bu arada tasarladığı dergi için ünlü Alman düşünürleri ile de yazışıyor ve onlardan sadece yazı istemekle kalmıyor, âdeta yazının içeriği hakkında işaretler de veriyordu.[20] Marx, Paris'e bu ilk gelişinde on sekiz ay kadar kalacak ve bu süre içinde çıkardığı dergi ve yaptığı (özellikle de Fransız Devrimi ile ilgili) araştırmalar, tarihî maddeci kuramın oluşmasında önemli bir katkı sağlayacaktır.

Marx, Din Sorunu ve Yahudi Sorunu

Marx Paris'e Kreutznach'ta kaleme aldığı ve hazırlıklarına giriştiği dergide yayınlamayı tasarladığı bir makale ile gelmişti. Siyasi eleştirinin din eleştirisi şeklinde yapıldığı Almanya'nın izlerini taşıyan bu yazı Yahudi sorununu ele alıyor, fakat din konusunu Feuerbach ve Bauer'den çok farklı bir şekilde işliyordu. Marx, daha sonra, *Alman İdeolojisi'*nde, "David Strauss'dan Max Stirner'e kadar tüm Alman felsefe eleştirisi dinî imgelerin eleştirisiyle sınırlı kalmıştı" diye yazacaktır.[21] Bu açıdan bakılınca, bu makale, dinî-felsefi ideolojilerin eleştirisinden, sivil toplumun ve bu alana ait maddi çıkarlarla özgül bağlar kurmuş olan Yahudiliğin eleştirisine geçişi ifade etmekte ve bu niteliğiyle de epistemolojik dönüşümün "moment"lerinden birini oluşturmaktadır. Marx'ın Yahudilikle görünüşte çelişkili ve yanlış anlamalara yol açan ilişkisi olmuştur.

Marx Yahudi kökenli idi; fakat din ve Yahudilik, daha on dokuz yaşında düşüncesine materyalist bir yön çizmiş olan Marx'ın formasyonunda hiçbir rol oynamamıştır. Zaten, daha önce anlattığımız gibi, Marx henüz doğmadan babası Protestanlığı seçmiş ve Yahudilikle bağlarını koparmıştı. Yine de antisemitizmin yaygın olduğu ve Yahudilerin finans dünyasındaki başarılarının yeni bir antisemitizm türü yarattığı bir dönemde, Marx'ın dinsel kökeni ve din konusundaki tavrı büyük bir ilgi ve tartışma konusu oldu. Bu bağlamda Marx'ın "*Yahudi Sorunu"* (1843) başlıklı makalesi büyük yankılar uyandırmış ve şaşırtıcı bir şekilde kendisi de antisemitizm ile suçlanmıştır.

Aslında Marx'ın söz konusu makaledeki temel sorunu, dinle siyasetin yerini çözümlemek ve devlet-sivil toplum ayrımının nasıl insan kişiliğini *kamusal insan* (vatandaş) ile *özel insan* (Yahudi, Protestan vb.) arasında ikiye böldüğünü ortaya koymaktı. "İnsanın, Yahudi ve vatandaş, Protestan ve vatandaş, dindar ve vatandaş olarak ikiye ayrılması, diyordu Marx, ne siyasal sisteme karşı bir uydurmadır ve ne de siyasal özgürlükten kaçış için bir çabadır; bu bizzat siyasal özgürlüktür; dinden özgürleşmenin siyasal şeklidir."[22]

O yıllarda din ve devlet ilişkisi sorunu her ülkede kendine özgü koşullar içinde ortaya çıkıyordu ve bu konuda üç farklı durum vardı. Hristiyanlığın devlet dini olduğu Almanya elbette ki laik bir devlet değildi ve bu ülkede "Yahudi sorunu tamamen teolojik bir sorun olarak" ortaya çıkıyordu. Fransa'da ise anayasal bir devlet vardı ve burada çoğunluğun dini

ayrıcalıklı bir konumda olup, bir “devlet dini” görünümünde olduğu için siyasal özgürlük (laikleşme) de yetersiz bir biçimde gerçekleşmiş oluyordu. Üçüncü model ise Kuzey Amerika’nın bazı devletlerinde yürürlükteydi ve bu devletlerde bir sürü din ve mezhep birlikte yaşandığı için ortada ne bir *din devleti* ve ne de *ayrıcalıklı bir din* mevcuttu. “Sadece Kuzey Amerika’nın özgür devletlerinde, diyor Marx, Yahudi sorunu teolojik anlamını kaybediyor ve gerçekten laiklik sorunu şeklini alıyor” (s. 20).

Bu farklı durumların gösterdiği gibi, aslında Marx için Yahudi sorunu, genel olarak, laiklik sorununun bir parçasıydı ve laiklik de gerçek dinî özgürlüğün *olmazsa olmaz* koşuluydu. “Tam (yetkin) bir Hristiyan devlet, diyor Marx, Hristiyanlığı devlet dini olarak temel kabul eden ve diğer dinlere karşı dışlayıcı tavır alan sözde Hristiyan devlet değildir; demokratik devlettir; tanrısız devlettir; dini sivil toplumun (burjuva toplumunun) diğer öğeleri arasına katmış bir toplumdur” (s. 28).

Elbette ki böyle bir devlette toplumsal eleştiri sona ermiş olmayacaktı. Din sivil toplumun bir öğesi haline gelince, bu alana egemen olan maddi öğeler ve çıkarlarla birlikte değerlendirilecek ve bunlarla beraber eleştirilecekti. Marx işte tam da bu noktada sol-Hegelci dostu B. Bauer’den ayrılıyor ve devletin dinden kurtulmasının reel insanın dinden kurtulması anlamına gelmediğini söylüyordu. Yahudi özgürlüğü için Jüdaizmin ortadan kalkması gerektiğini sanan Bauer’le ilgili olarak da şu satırları ekliyordu: “Biz, Yahudilere, Bauer gibi ‘Jüdaizmden köklü bir şekilde kopmadan siyasal olarak özgürleşemezsiniz’ demiyoruz; onlara daha çok şunu söylüyoruz: Jüdaizmden tamamen ve köklü biçimde kurtulmadan siyasal olarak özgürleşebileceğiniz içindir ki tek başına siyasal özgürleşme, (reel) insanın özgürleşmesi değildir” (s. 34). Kısaca gerçek özgürleşme, siyasal değil sosyal özgürleşmedir; çünkü “siyasal özgürleşme, insanı, bir yandan burjuva toplumun bağımsız ve egoist bir üyesi olmaya, öte yandan da vatandaş olarak ahlaki kişiliğe indirgemektedir” (s. 45). O halde yapılması gereken şey de Jüdaizmi değil, ona günün koşulları içinde şekil veren egoist çıkar ilişkilerini, Allah’laştırdığı parayı ve kontrol ettiği finans ağlarını yok etmektir.

Görüldüğü gibi Marx, *Yahudi Sorunu*’nda oklarını Yahudiliğe değil, Jüdaizmi “halkın afyonu” haline getiren para ve finans ilişkilerine çevirmiş, fakat yine de antisemitizmle suçlanmaktan kurtulamamıştır. Günümüze

kadar süren ve hatırı sayılır bir yazının oluşmasına yol açan bu konu üzerinde burada daha fazla durmayı anlamsız buluyorum.[23] Sadece işaret edelim ki, Yahudiliği burjuva çıkarlarıyla özdeşleşme bağlamında eleştiren Marx, söz konusu makalesinde ve bazı mektuplarında genelleştirilmeye elverişli bazı dikkatsiz cümleler kullanmış olsa bile, her türlü dogmayı ve ön yargıyı reddeden hümanist düşüncesiyle asla antisemit olmadı ve olamazdı.[24]

Feuerbach dinî giysiler içinde sunulan felsefeyi eleştirirken aslında dini ortadan kaldırmayı değil yetkinleştirmeyi, hatta yeni (seküler) bir din kurmayı hedeflemişti. Batılı dillerde "din" sözcüğü, Latincede "bağlamak" anlamına gelen *religare* sözcüğünden gelir ve din de, Feuerbach'a göre, insanları "sevgi" ile birbirine bağlıyordu. Bu tespitten hareketle Feuerbach insanın özünü "insan cinsi"nin, insan cinsinin özünü de "sevgi"nin oluşturduğunu ileri sürmüştü. Hayatının sonlarına doğru tekrar Feuerbach sorununa dönen Engels, "Böylece, diyecektir, Feuerbach'ta kadın-erkek aşkı, sonunda, yeni dinin en yüce biçimlerinden biri oldu".[25] Şimdiden söyleyelim ki, Marx, Feuerbach'a karşı kaleme aldığı ünlü tezlerde insanın özünün (*menschliche Wesen*) "insan cinsinin özü" (*Gattungswesen*) değil, "insanın toplumsal ilişkilerinin bütünü" olduğunu (6. tez) ileri sürecektir.[26]

Feuerbach, din eleştirisi yaparken Hegel'deki "kendinin bilinci" (*Selbstbewusstsein*) kategorisi yerine "reel insanı" koyduğu ve "felsefeyi spekülasyon semalarından insan sefaletinin alt bölgelerine indirdiği"[27] için, Hegel'le tarihî maddecilik arasında bir halka rolü oynamıştır. Bu yüzden de Marx ve Engels, Hegel'le olduğu kadar, belki daha da fazla Feuerbach'la tartışmışlardır. Bu konuya tekrar döneceğiz; şimdi Marx'ın Paris'teki çalışmalarını ve demokratik kavgasını izlemeye çalışalım.

Marx, Paris ve Alman-Fransız Yıllığı

Fransız kültürünün, özellikle de Paris'in Marx'ın gözünde ayrı bir yeri vardı. 1789 Devrimi'ni yapmış olan bu ülke gerçekçiliğin, siyasetin, devrimci pratiğin ülkesiydi. Buna karşılık Almanya da –Marx ve Engels'in "Alman dar kafalılığını" küçümseme ve eleştirilerine rağmen– teoride üstünlük kurmuştu. Özellikle Hegel'in diyalektiği düşüncede büyük bir sıçramanın temeli olmuştu. Bu iki ülkenin başat yeteneklerini buluşturacak

ve *teori ile pratiği bütünleştirecek* bir dergi bu bakımdan son derece güncel bir ihtiyaç konusuydu.

Dergi 1844 Şubat ayında, *Alman-Fransız Yıllığı* (*Deutsch-Französische Jahrbücher)* başlığı altında, çift sayı olarak yayın hayatına başladı ve bu sayı aynı zamanda derginin yayınlanmış tek sayısı olarak kaldı. Dergide Marx'ın iki yazısı vardı. Bunlardan birincisi Marx'ın daha Paris'e gelmeden yazmış olduğu –ve daha önce sözünü ettiğimiz– Yahudi sorunu ile ilgili makalesiydi. Marx bu yazısında dini (Yahudiliği) sivil toplum ve maddi çıkarlar bağlamında eleştiriyordu. İkinci yazıyı ise Marx, Paris'e gelir gelmez bizzat bu dergi için hazırlamıştı. Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren bu makale Aralık 1843 ile Şubat 1844 arasında kaleme alınmıştı. Dergiye yön vermek amacıyla kaleme alınmış olan bu yazıya henüz spekülatif felsefenin etkilerinden kurtulamamış bir "devrim" anlayışı ve tutkusu egemendi.

Marx, bu makalesinde, Hegel'in izinde Alman koşullarını inceliyor, fakat Almanya'ya yaklaşımında Hegel'den radikal bir şekilde ayrılıyordu. Hegel, Marx'ın eleştirdiği "Hukuk Felsefesi"nde, Prusya devletinin, Napolyon dönemindeki Fransa örneğinde olduğu gibi, modern devlete bir geçiş aşaması olabileceğini düşünmüştü. Marx'a göre ise Alman modeli, "tam tersine, sözde modern devlete özgü tüm kusurları daha açık ve küçültücü bir şekilde temsil etmekten başka bir özgünlüğe sahip değildi".[28] Marx'ın daha ilk cümlesinin ortaya koyduğu gibi, Almanya, Fransa'nın çoktan geride bıraktığı bir noktaya henüz yeni ulaşmıştı: "Almanya için, diyordu Marx, esas olarak dinin eleştirisi bitti ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin koşuludur" (s. 51). Oysa Fransa çoktan dinin eleştirisinden siyasetin eleştirisine geçmiş ve devrimini de yapmıştı. Buna karşılık Almanya, "modern halkların tüm restorasyonlarına katılmış, fakat devrimlerine katılmamıştı" (s. 57).

Almanya'da dinin eleştirisi şu gerçeği ortaya koymuştu: "Dinî yoksulluk tamamen gerçek yoksulluğun ifadesi ve bu yoksulluğa karşı bir protestodur. Din azap çeken yaratığın iç çekişi, kalpsiz dünyanın ruhu (*Gemüt*), esprisiz (*Geist*) durumların esprisidir. Din kitlelerin afyonudur" (s. 53).[29] İşte Almanya'da eleştiri bu bağlamda dinden felsefeye, oradan da tarihe yönelmişti. Marx bu vesileyle Alman tarih okulunu ve Berlin Üniversitesi'nde öğrencisi olduğu Savigny'yi anımsıyor ve tarih ile

felsefenin asıl görevinin ne olduğunu şöyle açıklıyordu: “Şu halde, *gerçeğin öbür dünyası* yok olduktan sonra, *bu dünyanın gerçeğini* ortaya koymak *tarihin görevidir*. İnsan yabancılaşmasının kutsal biçiminin maskesi düşürüldükten sonra, *kutsal olmayan biçimlerdeki* yabancılaşmanın maskesini düşürmek de, tarihin hizmetindeki *felsefenin görevidir*. Göğün eleştirisi, yerin eleştirisine; *dinin eleştirisi, hukukun eleştirisine; teolojinin eleştirisi de siyasetin eleştirisine* dönüşüyor” (s. 55).

Durum buydu; ne var ki ne tarih ne de felsefe bu eleştiri görevini yerine getirebilmişti. Alman Tarih Okulu’na göre tarihten beklenen, “bugünün rezilliğini dünün rezilliği ile meşrulaştıran; kölenin her kamçılanışta attığı çığlığı, kamçının babadan oğula geçen, arkasında uzun yıllar olan, tarihî bir nesne olduğunu söyleyerek asilik sayan” bir işlevdi (s. 57). Felsefe, yani Hegelci anlamıyla “modern devleti soyut ve *aşkın* şekilde düşünen spekülatif felsefe” ise Almanya’da reel durumla değil, aşkın gerçeklerle uğraşıyordu. “Siyasette Almanlar başka halkların yaptıklarını düşünmüş; onların *teorik bilinci* olmuşlardı” (s. 77). Oysa asıl eleştirilmesi gereken reel toplum ve reel toplumun bir parçası olarak da spekülatif felsefe idi.

Marx, reel toplumla ilgili düşüncesini, o tarihlerde çok çarpıcı bir biçimde ortaya çıkan, hatta Hegel’in spekülatif felsefesinde bile somut ifadesini bulan “toplumsal sınıflaşma” ve sivil toplumun bir kesiminin proleterleşmesi bağlamında sunmuştur. “Sınıf kavgası” gerçeği anlaşılmıştır; fakat henüz ekonomi politik ve toplumsal tarih bilgileri yetersiz olan Marx’ta sınıf kavgası kavramı bu aşamada felsefi terimlerle ifade edilmektedir. “Bir *halk devrimi* ile *belli bir sınıfın özgürleşmesinin* çakışması ve belli bir *koşulun* tüm toplumun koşulu haline gelmesi için, diyor Marx, toplumun tüm yokluklarının bir sınıfta yoğunlaşması gerekir” (s. 93). Tarihte de toplumsal sınıflar, kurtuluşları için hep bir üst sınıfla savaşmak durumunda kalmışlardı. Böylece “prens, krallıkla; bürokrat, asillerle; burjuva bunların hepsiyle” savaşarak özgürleşmişti; şimdi ise “proletarya burjuvaya karşı kavgasına” başlıyordu (s. 97). Almanya’da bu özgürleşmenin “*beyni filozof, kalbi de proletarya*” olacaktı (s. 105).

Marx, Hegel’in hukuk felsefesini eleştirdiği makalesinde henüz felsefi bakış açısından kurtulamamış olmakla beraber düşüncenin sadece doğruları dile getirdiği, gerçeği ifade ettiği için kabul görmeyeceğini, etkili olamayacağını da çok iyi bilmekteydi. Ufukta 1848 ihtilalinin göründüğü

yıllarda, Marx şu satırları yazıyordu: “Kuşkusuz eleştiri silahı, silahların eleştirisinin yerini tutamaz ve maddi güç, ancak maddi güç ile yıkılır; bununla beraber teori de kitlelere nüfuz ettiği zaman maddi güç haline gelir” (s. 79).

Sınıf kavgası, proletarya, devrim, özgürleşme... Marx’ın makalesinde dört yıl sonra Engels ile birlikte kaleme alacağı *Manifesto*’daki temel kavramların hemen hepsi vardı. Artık yapılması gereken ekonomi politik ve toplumsal tarih araştırmalarıyla bu kavramların içini doldurmaktı. *Alman-Fransız Yıllığı*’nda bu konuda Marx’ın dikkatini çeken ve ufuklarını açan bir ekonomi politik yazısı vardı. Marx’ın yıllarca sonra “dâhiyane taslak” (“*genialen Skizze*”) diye niteleyeceği bu yazı Friedrich Engels’in imzasını taşıyordu.

Friedrich Engels: Deha ve Özveri...

Engels, 1820 yılında, Renanya eyaletinin Barmen (bugünkü Wuppertal) şehrinde, bir tekstil fabrikatörünün oğlu olarak dünyaya geldi.[30] Babası, Marx’ın babasının aksine Aydınlanma esprisine kapalı, sofu ve otoriter bir kişiliğe sahipti. Buna karşılık, Engels, canlı esprisi ve çok yönlü tecessüsü ile daha lise yıllarında despot babaya ters düşecekti. Bu baba-oğul kavgası, sonunda Engels’in eğitimine mal oldu ve genç öğrenci liseden alınarak Bremen’deki bir ticarethanede çalışmaya gönderildi. Oysa böylece Engels’in sadece “resmi” öğretimi bitmiş oldu ve kendisi Bremen’de, çok daha özgür koşullarda, tüm boş zamanlarını tarih, felsefe ve edebiyat okumalarına ayırmaya, yabancı diller öğrenmeye başladı. Yazı hayatı da, Bremen’de, henüz on sekiz yaşındayken bir gazeteye takma adla yolladığı edebi makalelerle başladı. Aynı tarihlerde, Engels, yakınları ve dostları ile yazışıyor; özellikle de eski sınıf arkadaşları –ve de rahip çocukları– olan Graeber’lere yolladığı mektuplarda dini dogmaları sorguluyordu.[31]

Engels Bremen’de o sıralarda Almanya’da demokrat bir akım olan *Genç Almanya* (*Das Junge Deutschland*) akımının (özellikle de Heine ile birlikte akımın önde gelen temsilcilerinden K. L. Börse’nin) etkisi altında kalmıştı. 1841’de askerlik göreviyle Berlin’e gidince orada ufuklarını çok daha zenginleştirecek bir ortamla karşılaştı. Bir yıl kadar kaldığı Berlin’de Üniversite’deki dersleri izliyor, genç-Hegelcilerle tanışıyor, Marx’ın yönettiği *Renanya Gazetesi*’ne yazılar gönderiyordu. Bu arada

Üniversite'deki Hegel etkilerini yok etmesi amacıyla felsefe kürsüsü başkanlığına getirilen F. Schelling'in de ilk dersine girmiş ve hakkında (daha önce sözünü ettiğimiz) ağır bir yazı yazmıştı. 1842 Kasım sonlarında İngiltere'ye geçerken, Köln'de *Renanya Gazetesi*'ne uğradı ve Marx'la ilk kez tanışma fırsatını buldu. Engels ile Marx'ın bu ilk tanışmaları pek de başarılı olmamış, Engels günlüğüne "Trier'li babacan esmer, cezbe dolu bir ruha sahip"[32] diye bir not düşmüştü.

Engels'in 1842'de Bremen'i terk edip Manchester'de, babasının hisse sahibi olduğu bir tekstil fabrikasında çalışmaya başlaması düşünce hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Sanayileşmenin en ileri düzeyde olduğu, teknolojide dev adımların atıldığı bir ülkede, kapitalistleşme sürecini bizzat bu sürecin motor gücü olan tekstil sanayinin içinden izlemek kuşkusuz bulunmaz bir fırsattı. Engels burada sadece fabrika sisteminin gerçek niteliğini öğrenmekle kalmadı, iktisat kuramlarını da eleştirel bir gözle inceledi.

Engels İngiltere'ye *Chartist* hareketin öncülük yaptığı bir genel grevden sadece iki hafta sonra ayak basmıştı. Hareketin merkezi Manchester'di ve grev başarısızlıkla sonuçlansa bile işçi sınıfının gücünü ortaya koymuştu. Manchester bir göçmen işçi şehriydi ve çevreyi kuşatan varoşlarda korkunç şartlar altında çalışan emekçilerin büyük bir kısmı (ve şehir nüfusunun dörtte biri) İrlandalı göçmenlerden oluşuyordu.[33] *Chartist hareket* İngiltere'de bu koşullarda başlamış ve o dönemde en disiplinli şekilde örgütlenen işçi sınıfı bu koşullarda pamuk, demir ve kömür sanayilerinde ağırlığını koymuştu. Engels *Chartist* hareketin bazı öncüleriyle tanıştı, hareketi destekledi ve Chartist'lerin yayın organında (*Northern Star*) yazılar yazdı.

Engels'in İngiltere'de geçirdiği yirmi bir ayın en büyük kazancı kuşkusuz insanlık tarihinde tayin edici bir rol oynayan sanayileşme hareketini bizzat merkezinde izlemek olmuştu. Yıllar sonra, Engels, İngiltere tecrübesini şu şekilde anlatacaktır: "Manchester'de en açık şekilde şunu fark ettim: Tarihçilerin bugüne kadar rol vermedikleri; verirlerse de ancak ikinci derecede bir rol atfettikleri iktisadi olgular, en azından modern dünyada belirleyici bir güç teşkil ediyorlar; bunlar bugünkü sınıf çelişkilerinin üstünde yükseldiği bir temel oluşturuyorlar; bu sınıf çelişkileri de, özellikle İngiltere gibi büyük sanayinin tam gelişmesine elverişli olduğu ülkelerde

siyasal partilerin, siyasal kavgaların ve sonuç olarak da siyasal tarihin temelini teşkil ediyorlar”.[34]

Engels Manchester’de kaldığı sürede çığır açıcı nitelikleri bugün dahi yeterince anlaşılmamış iki çalışma yapmıştı. Bunlardan birincisi Marx’ın çıkardığı *Fransız-Alman Yıllığı*’na yolladığı, liberal iktisat kuramını kıyasıya eleştiren makalesiydi. İkincisi ise İngiliz işçi sınıfının yaşam koşulları hakkında yaptığı somut araştırma ve topladığı verilerdi. Engels bu alan araştırmasının sonuçlarını Barmen’e döndükten sonra kaleme alacak ve ortaya çıkan eser *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu* başlığı altında 1845’de Leipzig’de yayınlanacaktır.

Aynı tarihlerde, Engels’in hayatı açısından en az bu çalışmalar kadar önemli başka bir olay daha cereyan etti; o da şuydu: Genç düşünür Manchester’den Barmen’e ve oradaki –artık manen de uzaklaşmış olduğu– baba ocağına dönerken, Paris’e de uğramış ve orada Marx’la ikinci kez görüşmüştü. Birinci buluşmalarının aksine bu ikinci görüşme çok hararetli geçti ve iki düşünür ömür boyu sürecek bir dostluk ve iş birliğinin temellerini bu görüşmede attılar. Hegel’in felsefesinden etkilenmiş, genç-Hegelcilerle tanışmış, Feuerbach’ı okumuş bu iki genç düşünür, bu kez bambaşka tecrübelerle karşı karşıya geliyorlardı. Marx bir süredir çalışmalarını tarihin, siyasetin ve devrimin damgasını taşıyan bir şehirde, Avrupa’nın kültür başkenti Paris’te yürütmekteydi; aylardır da derinlemesine Fransız Devrimi’ni inceliyordu. Buna karşılık Engels de sanayileşme devriminin merkezinden, hemen her yıl yeni bir teknolojik buluşun emekçilerin yaşamını allak bullak ettiği Manchester’den geliyordu. Böylece bu buluşma Alman felsefesi, Fransız devrim tarihi ve İngiliz iktisatçılığının buluşması şeklini aldı. Kısa bir süre sonra tarihî maddeci kuram bu buluşmanın ürünü olarak ortaya çıkacaktır. Engels bu buluşmaya Marx’ı şaşırtan ve büyüleyen bir çalışmayla, ekonomi politiğin eleştirisiyle gelmişti.

Tarihî maddeciliğin inşasında temel taşlarından biri olan bu makalede, Engels, hangi saptamaları yapıyor, neleri eleştiriyordu?

Engels: Ekonomi Politiğin Eleştirisi ve İşçi Sınıfının Koşulları

Engels, “taslak” olarak nitelediği incelemesinde, 1840’larda İngiltere’de egemen olan “iktisat bilimi”ni eleştiriyordu. Ne var ki, düşünür,

makalesinde sadece bunu yapmakla kalmıyor, henüz doğmamış olan tarihî maddeciliğin esprisine uygun bir şekilde, liberal iktisat kuramının ideolojik ve sınıfsal temellerini de açıklıyordu.

Engels’e göre, *Ekonomi Politik*, “ticaretin artmasının doğal bir sonucu olarak doğmuş ve böylece bilimsel nitelikten yoksun, ilkel, işportacı bir iktisat anlayışı, yerini gelişmiş bir *ruhsatlı hile* ve *zenginleşme* ilmine terk etmişti”.[35] Başlangıçta tüm amaç, ulusların tek zenginlik kaynağı olarak görülen kıymetli madenler (altın ve gümüş) birikimine yardımcı olmaktı. Devletler birbirine hasetle, açgözlülükle yaklaşıyor; nakit paraya dayanan ticaretle birbirinden mümkün olduğu kadar fazla altın ve gümüş koparmaya çalışıyordu. Böyle bir tutku ise, doğal olarak, altın ve gümüşün yurt dışına çıkmasının yasaklanmasına yol açıyor ve mallar ancak altın ve gümüş karşılığı satılıyordu. Ne var ki böyle bir siyaset tutarlı ve karşılıklı bir şekilde uygulanamazdı; çünkü bu uygulama ticaretin sonu olurdu. Bunun yerine, “merkantilizm” adı verilen siyaset, aksine, ticareti koruyarak destekleme ve kıymetli madenleri ticaret ve tekellerle artırma ilkesini koydu. Artık amaç ticareti geliştirmek, ihracat fazlası yaratmak ve bu fazlayı da kıymetli madenlere dönüştürmekti. Bunun için de devletlerin birbirine “en avantajlı” ticaret anlaşmaları empoze etmeye çalıştıkları kanlı merkantil savaşlar yapıldı.

Bir devrim yüzyılı olan 18. yüzyılda, iktisatta da bir devrim yaşandı ve yeni bir iktisat anlayışı doğdu. Yeni iktisat, devletlerin egoizmine ve “merkantil sistemin yarattığı kanlı teröre” karşı duyulan “tiksinti”den kaynaklanmıştı. İlhamını Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği*’nden alan bu yeni anlayış milletlerin sözde dostluğunu, insanların kardeşliğini ve ticaret serbestliğini ön plana çıkarıyordu. İktisatçıların ilgisi üretimden tüketime yönelmiş, iktisat ilmi, yüzyılın “hümanist” esprisi içinde âdeta bir “hayırseverlik” etkinliği halini almıştı. Oysa değişen sadece görüntüydü ve hümanizm perdesi arkasında eski gerçekler (“tutarsızlık, riyakârlık ve ahlaksızlık”) varlıklarını artırarak sürdürüyordu. Özel mülkiyet ve rekabete dayanan yeni sistem feodal kölelik yerine “modern köleliği” getirmiş, sözde eski sistemin ahlaksızlığını yadsırken daha da ahlaksız bir düzen yaratmıştı. Yine de ortada bir ilerleme vardı ve o da şuydu: Merkantil sistemlerin kurduğu tekellerin yıkılması ile küçük, yerel çıkarlar arka plana itiliyor ve o dönemin kavgasını “evrensel insan kavgası” düzeyine getiriyordu. Bu noktada Engels bir itirafta bulunuyor ve “memnuniyetle teslim edebiliriz ki,

diyor, ancak serbest ticaretin gerçekleşmesi ve meşrulaşması bizlerin özel mülkiyet iktisadının ötesine gidebilmesini sağladı; fakat bu, aynı zamanda bizlere serbest ticaretin teorik ve pratik hiçliğini sergileme hakkı da vermelidir". Engels'in sosyalizmin hangi koşullarda doğduğunu anlatan bu cümlelerinde burjuva devrimciliğinin ve bunun ötesinde de mülkiyet düzenine karşı işçi enternasyonalizminin ilk işaretlerini görüyoruz. Dört yıl sonra kaleme alacakları *Manifesto*'da Marx ve Engels burjuva devrimciliğini bir ilerleme aşaması olarak çok daha hararetli bir şekilde öveceklerdir.[36]

Liberal iktisadın temel kategorilerinden biri de "değer" sorunuydu ve iktisatçılar malların "maliyet değeri" ile fiyatlar arasındaki ilişkiyi araştırıyordu. Liberal kurama göre bir malın maliyet değeri toprak sahibinin rantı, sermayedarın kârı ve işçinin ücreti olmak üzere üç öğeden oluşuyordu. Fakat piyasada alıcıların karşılaştığı fiyat bunların toplamı anlamına gelmiyordu. Ricardo maliyet masrafları ile ulaşılan değeri "soyut değer" olarak niteliyordu. Bu değer soyuttu; çünkü yapılan masraf ne olursa olsun, eğer ürün bir yarar sağlamıyorsa bir "değer" de taşıyamazdı. Buna karşılık J. B. Say'ın altını çizdiği "yarar" öğesi de tek başına "soyut" ve sübjektif kalıyor, gerçekte bir anlam ifade etmiyordu. Bu karışıklığı iktisatçılar şöyle çözümlediler: Fiyatı asıl belirleyen, "üretim masraflarının yararlılığa oranıydı". Bu durumda eğer iki malın üretim masrafları eşit ise fiyatı belirleyen öğe "yararlılık" olacaktı. Yararlılığı da piyasada mallara olan talep tayin edecekti.

Bir mala talebin fazlalığı o malın fiyatını yükseltiyor; bu da aynı malın üretimini ve arzını artırıyordu. Arz artışı ise, reaktif bir etkiyle tekrar fiyatları düşürüyor ve sonuç olarak da üretim daralıyor, işsizlik artıyordu. Kısaca piyasa arz ile talep arasında denge sağlayamıyor ve bunlar arasındaki dalgalanma beş-yedi yıl arasında değişen ticaret krizleri yaratıyordu. Aslında bu krizlerin gerçek nedeni özel mülkiyet sistemiydi ve liberal iktisat "*özel mülkiyet sistemini* sorgulamayı hiç aklına getirmemişti". Oysa üretimi oluşturan üç öğe de (toprak, sermaye, emek) evrensel planda tekelci bir potansiyel taşıyan bir rekabet içindeydiler.

İktisatçılar, "merkantilizmin tekelcilik barbarlığına son vermedik mi?" diye zafer çığlıkları atıyorlardı. Oysa yaptıkları şey, küçük ve yerel tekellere son verirken, özel mülkiyetin, Engels'in deyimiyle "çok daha özgür ve

kayıtsız bir biçimde işleyecek tek büyük ve temel tekelini" kurmuşlardı. Yine de bu sürecin bir olumlu yönü vardı ve iktisatçılar buna bilinçsiz bir şekilde katkıda bulunmuşlardı: "Aslında iktisatçılar hangi davaya hizmet ettiklerinin farkında değildiler; tüm egoist muhakeme tarzları ile yine de insanlığın evrensel ilerlemesinde bir halka teşkil ettiklerini bilmiyorlardı; kısmî çıkarların çözülmesi ile yüzyılın yürüdüğü büyük dönüşüme, insanoğlunun hem doğa hem de kendisiyle barışması dönüşümüne yol açtıklarını göremiyorlardı".

Engels, devrimler çağında yaşadı ve kapitalizmin günümüzde de geçerli gizli yasalarını keşfetmeyi başardı; fakat bu küresel potansiyelli üretim biçiminin daha egemenliğini bile kuramadan bitişine elbette tanık olamazdı.[37] Aslında çağdaşı olan iktisatçılarla temel bir noktada anlaşma halindeydi: Yaratılan tüm değerlerin kökeninde emek vardı ve sermaye de "yoğunlaşmış emek"ten başka bir şey değildi. Bu bakımdan toprak, sermaye ve emek birbirinden ayrı düşünülemezdi. Fakat liberal iktisatçılar özel mülkiyet sisteminin bu öğeleri birbirinden ayırdığını ve bunları hem kendi içlerinde hem de diğer öğelere karşı rekabet haline soktuklarını görmüyor ya da görmek istemiyordu. Böylece mülk sahibi olmayanların tek sermayesi olan emek güçleri de (*Arbeitskraft*) mal haline geliyor ve piyasada "rekabetle saptanan" ücret karşılığı satılıyordu. Bu koşullarda yarattığı değer de kendisine "yabancılaşıyor"du ve bu doğaya aykırı ayrışma (emek sermaye ayrışması) ancak özel mülkiyet sistemine son verilmesiyle "ortadan kalkacaktı". Bu temel farklılaşmayı gizler biçimde iktisatçılar "ulusal zenginlik"ten söz ediyorlardı. Oysa örneğin, "İngilizler, ulusal zenginliği çok büyük, fakat kendileri güneşin altında yaşayan en fakir ulus" idiler ve Engels bunu Manchester'de yaşarken, İngiliz işçi sınıfını tüm yaşam koşulları ve sefaletleri içinde incelerken söylüyordu.

Görüldüğü gibi, liberal iktisatla beraber temelde bir şey değişmemişti; fakat iktisat bilimi gün geçtikçe daha "sofistike" oluyor, buna karşılık iktisatçılar da dürüstlükten daha çok uzaklaşıyorlardı.[38] Adam Smith ve David Ricardo merkantilistlerden, J. Mill ve J. R. McCulloch da onlardan daha sofistike, fakat daha az dürüst idiler. Bu durum en çarpıcı örneğini Malthus'un nüfus kuramında buluyordu. "Nasıl teoloji zamanla ya kör inanç haline geliyor ya da özgür felsefeye dönüşüyorsa, serbest ekonomi de ya tekelleşmeye yol açacak ya da özel mülkiyet sistemini ortadan kaldıracaktı". Engels, rekabetin nasıl spekülasyonu kızıştırdığını,

spekülasyonun da nasıl felaketleri (örneğin 16 Aralık 1835'teki New York yangınını) borsada kâra çevirdiğini anlatıyordu.

Salt iktisat kuramı çerçevesinde krizlere çözüm bulamayan liberal iktisatçılar bu konuda Malthus'un nüfus kuramına sarıldılar. Arz ve talep kanununun çözemediği, aksine tahrik ettiği döngüsel krizler belli bir nüfus politikası ile çözülebilirdi. Bu politika Anglikan rahibin basit bir gözlemine dayanıyordu: Yaşamı sağlayan temel ihtiyaç maddeleri aritmetik dizi ile artarken, nüfus geometrik diziyle artıyordu. Açlık ve sefalet de bu oransızlıktan doğuyordu. O halde yapılacak şey de nüfus kontrolü olmalıydı.

Bu yolla arzla talep arasında denge kurulabilir, krizler önlenebilir miydi?

Aslında Malthus da krizi yaratan temel nedene, mülkiyet sisteminin yarattığı haksızlık ve eşitsizliklere inmiyor, bunları daha da artırabilecek bir çözüm öneriyordu. Fazla nüfusu önlemek ilkesi her türlü vahşete yol açabilirdi. Örneğin Engels'in makalesinden birkaç yıl önce (1838'de) piyasaya, "Marcus" imzalı ve fakirlerin çocuklarının "acı vermeden öldürülmesini sağlayacak bir devlet kurumu" kurulmasını savunan broşürler sürülmüştü.[39] Kuşkusuz böyle bir amaç bir din adamı olan Malthus'a mal edilemezdi. Hatta Engels, Malthus'un nüfus kuramında olumlu bir yön de buluyordu. İngiliz rahip bu kuramıyla dikkatleri tüketimden üretime, yani maddi alana çekmişti. Makalesinde bir kez bile "diyalektik" sözcüğü geçmeyen, fakat her soruna diyalektik yöntemle yaklaşan Engels için, bu, kötü bir kuramın iyi tarafıydı. Ne var ki Malthus, ihtiyaç maddelerinin artışının yavaşlığını vurgularken temel bir hataya düşmüş, bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği bir çağda bunların emek gücünü, dolayısıyla da üretimi artırıcı rolünü görememişti: "Malthus için zenginliğin koşulu toprak, sermaye ve emekti; başka bir şeye ihtiyacı yoktu; bilim, Malthus'un ilgi alanına girmiyordu." Oysa o tarihlerde, başta İngiltere olmak üzere hızla sanayileşen ülkelerde sık sık emeğin verimliliğini ve üretimi artıran buluşlar yapılıyor, halkın değilse bile sermaye sahiplerinin zenginliği hızla artıyordu. Engels sanayileşmeyi hızlandıran bu buluşlarla ilgili isimler veriyor ve "1770'ten itibaren İngiltere tarihinin gösterdiği gibi, diyor, emek talebinde her yükseliş, emek verimliliğini hatırı sayılır derecede artıran ve emek talebini saptıran bir icada yol açtı".[40] Özel mülkiyet sisteminde bunun sonucu krizlerin, işsizliğin, sefaletin –ve sefaletle birlikte

ahlaksızlığın ve cürümlerin– artması şeklinde ortaya çıkıyordu. Oysa A. Alison'un Engels'in makalesinden dört yıl önce yayınlanan eserinde gösterdiği gibi, "nüfus fazlası" olduğu iddia edilen İngiltere, bilim ve teknoloji sayesinde "on yıl içinde nüfusunun altı katına yetecek kadar hububat üretebilirdi".[41] Malthus ve izleyicileri bu gerçeği görmezden gelerek, nedenleri değil sonuçları ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı.

Engels'in makalesinin özetine burada son veriyorum. Görülüyor ki, genç-Hegelci düşünürler Almanya'da daha çok Hegelci ve Feuerbachçı soyutlamalar içinde tartışırken ve en fazla "sivil toplum"u çözümlemeye çalışırken, genç Engels, daha sonra Marx'ın derinleştireceği "sivil toplumun anatomisi"ne geçmiş ve tarihî materyalizme giden yolun ilk taşlarını döşemişti. Bunların başında işçinin emek gücünün (*Arbeitskraft*), fiyatı piyasada belirlenen bir mal haline geldiğini; böylece emek gücünün üretilmesinin de rekabete bağlı bir statü kazandığını (ve bunda "temel ihtiyaç maddeleri"ne dikkat çeken Malthus'un kuramının olumlu bir rol oynadığını) görmesi geliyor. Böylece daha 1844'te, Marx'ta kapitalizm çözümlemesinde anahtar kavram olan "artı-değer" (*Mehrwert*) kavramı yönünde önemli bir adım atılmış oluyor.[42]

Engels'in makalesinde tarihî maddeciliğin oluşmasına önemli bir katkı daha vardı. Genç düşünür daha o tarihlerde bilim ve teknolojinin bir "üretim gücü" haline geldiğini görmüştü. Daha sonra Marx'ın da *Kapital*'de ifade ettiği[43] bu gerçek, farklı perspektiflerde, günümüzün Marksist tartışma konuları arasına girmiş bulunuyor.

1844'te Engels, bir yandan *Alman-Fransız Yıllığı*'nda ekonomi politiğin kuramsal temellerini eleştirirken öte yandan da oturmakta olduğu Manchester'le yetinmeyip, Londra, Leeds, Bradford, Sheffield gibi hızla sanayileşen şehirlere de ziyaretler yapıyor ve İngiliz işçi sınıfının somut yaşam koşullarıyla ilgili veriler topluyordu. Bu çalışmanın ürünü de 1845'de Leipzig'te yayınlandı. Eserin önsözünde, Engels, "Eğer sosyalist kuramlara ve bunların meşruluğuna sağlam bir temel sağlamak, lehte ve aleyhteki tüm fantastik masallara ve uydurmalara son vermek isteniyorsa, diyordu, proletaryanın yaşam koşullarının bilinmesi mutlak bir zorunluluktur".[44]

Aslında o tarihte Engels'in işçi sınıfıyla ilgili çalışması, teorik temelleri farklı olsa bile, tek ve izole bir arayışın ifadesi değildi. "1830'larda her akıllı gözlemcinin nazarında, Avrupa'nın iktisaden ileri bölgelerinde yepyeni sorunların ortaya çıktığı; artık sadece "fakirler"in değil yeni bir sınıfın, *proletaryanın* söz konusu olduğu açıktı".[45] Bu ortam Aydınlanma çağından itibaren gelişmekte olan insan ve toplum bilimlerini de sarsmış, bu genç bilimlerin sınıfsal çıkarlarla ilişkilerini daha geniş bir planda tartışma konusu yapmıştı.

Toplum Bilimleri, Halk Sınıfları ve Devrim

Aydınlanma düşüncesi evrensel boyutlu, reformist bir düşünceydi; farklı toplum ve uygarlıklara daha çok siyasal rejim açısından eğiliyordu. Amaç akla dayanarak insanları en özgür ve en mutlu kılacak rejimi bulmaktı. Ahret ve cennet beklentilerinin zayıfladığı bir çağda insanlar bu dünyada nasıl yönetilmeliydi?

O tarihlerde genel beğeni toplayan, örnek olan rejim İngiliz meşruti monarşisiydi ve henüz cumhuriyetçi bir fikir akımı yoktu. Fransız Devrimi bile monarşiye karşı cumhuriyetçi fikirlerle yapılmadı ve kral ve kraliçe ancak ihanetleri ortaya çıktıktan sonra yargılanarak giyotine gönderildiler. Halk sınıfları tarihe biraz da beklenmedik bir şekilde gerçekleşen Fransız Devrimi ile girdiler.

Fransız Devrimi'nde emekçi sınıfları tarihin öznesi olmaktan çok yaşama koşullarının isyana sürüklediği ve kendi sözcülerini henüz kendi aralarından çıkaramamış kitlelerden oluşuyordu. Devrimin zaman içinde radikalleşmesi ve "kutsal" sayılan kralı giyotine göndermesi tüm Avrupa'da dehşet uyandırmış ve 19. yüzyıl diplomasisine damgasını vuracak olan "kutsal ittifaklar" serisini başlatmıştı. Fransız Devrimi sadece yaydığı fikirler itibarıyla değil, bizzat gerçekleşmiş olması ile de –*ipso facto*– toplum bilimlerinin oluşumunu derinden etkilemiştir.

Bu etki ilk önce ve en etkili biçimde İngiltere'de hissedilmişti. B. Russell bu etkiyi son derece genel, sade ve çarpıcı cümlelerle şöyle anlatmıştır: "XVIII. yüzyılda, her şey sakinken, kültürlü insanların çoğu özgür düşünceli kimselerdi. Sonra Fransız Devrimi geldi ve bundan İngiliz aristokratları, özgür düşüncenin insanı doğruca giyotine götürdüğü sonucunu çıkardılar. Böylece onu terk ettiler ve derin bir şekilde dindar

oldular. Viktorya çağı budur.” *[46]* Aynı etki kuşkusuz o sıralarda bağımsızlığını elde etmiş ve kuruluş felsefesi “püritanist” öğeler taşıyan Amerika için de geçerliydi. ABD’nin “kurucu efsaneleri”ni anlatan bir toplum bilimci, “Ulusal bağımsızlık kazanıldığı zaman, diyor, ateşli Protestanlar Amerikan Cumhuriyeti’ni insanlığın nihai kurtuluşunu sağlayacak ve tarihi bitirecek bin yıllık dönemin (‘*milenium*’un) başlaması olarak gördüler. Amerikan ilerlemesi, tarihî bir değişme süreci olmaktan çok bin yıllık tohumların açılması olarak görülüyordu.”[47] Böyle bir toplumda, Kilise’yi en büyük düşmanları arasında gören Fransız Devrimi’nin sempatiyle karşılanması elbette ki zordu. İngiltere’den çok farklı bir şekilde kapitalistleşen Amerikan toplumunda yeni zenginler bir meşruiyet unsuru olarak hararetle dine sarılıyorlardı.

Elbette ki Fransız Devrimi ve karşı-devrim, Avrupa ve Amerika’da etkilerini sadece dini duyguların canlanması ya da pekişmesi yönünde yapmadı. Bu daha çok varlıklı sınıflarda yarattığı reaksiyondu. Oysa daha da önemli olarak, Devrim, dikkatleri hızla gelişen kapitalist üretim biçimi temelinde ortaya çıkan yoksul halk kitlelerine, sefalet yuvalarına çevirmişti. Egemen sınıflar açısından bunun anlamı şuydu: Ayaklanmaları ve devrimleri önlemek için yoksul tabakalara eğilmek, onların ıstırabını hafifletici önlemler almak gerekiyordu. Malthus’ün nüfus kuramı da bir ölçüde bu arayışın ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Fakat bunun dışında halk içinden gelenler, halka sempatiyle yaklaşanlar, halkın acılarını yürekten duyanlar da vardı. Örneğin bunlardan bir grup, İngiltere’de, daha 1796’da “Fakirlerin yaşama koşullarını iyileştirme derneği”ni kurmuştu. 1820’lerde “bazı işçi sınıfı ve orta sınıf gruplarında” üniversiteye olan inanç sarsılmış, “toplum bilimlerinin tüm dalları kültür derneklerinde, sosyal hareketlerde, gazete, dergi ve kitaplarda ve benzeri bir sürü “akademi dışı” kurumlarda” üretilmeye başlamıştı.[48]

Aslında daha 18. yüzyılda, Fransa’da, “Aydınlanma” düşüncesini yaratan düşünürler arasında üniversite itibarını kaybetmişti ve artık bilim “salon”larda, avukatlık ve yayınevi bürolarında, kahvelerde, özel laboratuvarlarda yapılıyordu. Ne var ki Fransız Devrimi’nden sonra, 19. yüzyıl başlarında değişen çok önemli bir şey vardı. Toplum bilimleri çerçevesindeki bazı çalışmalar artık devleti ıslah etme ve yönetici zümreye akıl verme gibi amaçları bir yana bırakıp, öncelikle halk sınıflarını, özel olarak da modern bir toplumsal kategori olan işçi sınıfını tarihin öznesi

(veya öznelerinden biri) olarak ele almaya başlamışlardı. E. J. Yeo, geleneksel akımı tersine çeviren bu eğilimi “aşağıdan yukarıya sosyal bilimler” olarak niteliyor ve İngiltere’de özellikle J. Owen’in 1831’de kurduğu “*Yeni Toplum Bilimi Öğretimi İçin Kurum*”unu bu hareketin önemli bir simgesi olarak gösteriyor. [49]

19. yüzyılın başlarından itibaren Batı Avrupa’da sınıfsal hareketlerle sosyal bilimleri birbiriyle iş birliği halinde olan, birbirini besleyen ve yansıtan iki etkinlik olarak görme eğilimi hayli yaygınlaşmıştı. Napoléon savaşlarını hemen izleyen dönemde “işçi sınıfı basınında ekonomi politiğe karşı değişen tutumu” inceleyen araştırıcılar, 1816-1834 arasında “işçiler arasında klasik doktrinlerden farklı ve onlara karşı bir işçi sınıfı ekonomi politiğinin ortaya çıkarıldığını” saptamıştır. Başlangıçta anti-entelektüalist eğilimler taşıyan bu akım içinde bazıları da, 1830’larda, “(mevcut düzeni) övücü bir şekilde kullanılan” klasik doktrinleri bu yönlerinden temizlemek ve onları işçi sınıfının durumunu düzeltmek için kullanmak istemişlerdi.[50]

1840’lara gelindiğinde sanayileşmede belli bir aşamaya ulaşmış tüm ülkelerde işçi sınıfının durumuyla ilgili ayrıntılı araştırmalar bir hayli ilerlemiş bulunuyordu. Hatta E. Buret’nin 1840’da yayınlanan eserinde olduğu gibi Fransız ve İngiliz emekçi sınıflarının “sefaletini” karşılaştırmalı bir biçimde ele alan çalışmalar da vardı.[51] Yine de abartmadan diyebiliriz ki Friedrich Engels’in henüz yirmi dört yaşındayken kaleme aldığı ve 1845’te yayınlanan eseri bu konuda bir dönüm noktası oldu. [52]

Engels, eserinin önsözünde söylediği gibi, “yirmi bir ay boyunca” yakından gözlediği İngiliz işçi sınıfını ilk defa olarak “bütünüyle” ele alıyor ve yaşam koşullarını her yönüyle inceliyordu. Bu çalışmanın teorik temelleri biraz önce özetlediğimiz makalesinde mevcuttu. Engels, Paris’te Marx’la randevusuna bu çalışmaların kendisinde yarattığı özgüvenle gidiyordu. Bu görüşmeden düşünce tarihinin en yaratıcı dostluğu ve iş birliği çıkacaktır.

Marx ve Engels: Tarihî Maddeciliğin Temel Taşları

Marx ve Engels, Paris’te, 1844 Ağustos sonunda, Rejans kahvesinde buluştular.[53] Bu görüşmeye hâkim olan atmosfer iki genç düşünürün iki yıl önceki görüşmelerinde esen soğuk havalardan çok farklıydı. Bunun en önemli nedeni ise kuşkusuz Engels’in *Alman-Fransız Yıllığı*’na göndermiş

olduğu makaleydi. Manchester'de, işverenlerin arasında ve onların olanaklarına sahip olarak, fakat işçilere patronlardan çok farklı bir biçimde yaklaşan Engels, iki yıl içinde iktisat alanında Marx'ın henüz sahip olmadığı bir tecrübe kazanmıştı. Gerçekten de o sırada Marx'la görüşmesinde, Engels, iktisat alanında "alıcı olmaktan çok verici" idi. Daha sonraları Engels'in büyük bir tevazuyla yadsımalarına rağmen, çağdaşı F. Mehring "gerçek şudur ki, diyordu, son tahlilde belirleyici kavganın verileceği alanda (yani ekonomi politik alanında, T. T.), başlangıçta, veren Engels, alan da Marx idi."[54] Paris'te o ana kadar daha çok felsefe ve tarih üzerinde çalışmış olan Marx, bu makalenin etkisiyle iktisat okumalarını yoğunlaştırdı ve klasik iktisatçılardan alıntılar için kullandığı defterin başına da Engels'in "dâhiyane" makalesinden aldığı notları yerleştirdi.[55] *1844 El-Yazmaları'*nın iktisatla ilgili kısımları Marx'ın Engels'ten aldığı ilhamla yaptığı okumaların izlerini taşımaktadır.

Aslında 1844'de bir Paris kahvesinde buluşan iki düşünür birbirini tamamlayan iki farklı tecrübeyi temsil ediyorlardı. Yine Mehring'in yazdığı gibi, "Engels'in İngiltere'de geçirdiği yirmi bir ay, Marx'ın Paris'te geçirdiği yılla aynı anlamı taşıyordu. Yurt dışında aynı sonuca ulaşırken ikisi de Alman felsefe okulundan hareket etmişlerdi; fakat Marx çağın kavgalarını ve gereklerini Fransız Devrimi temelinde kavrarken, Engels aynı kavrayışa İngiliz sanayii temelinde ulaşmıştı".[56] Böylece iki düşünür Paris'te her konuda anlaştılar ve yaşam boyu sürecek dostluk ve iş birliğinin temellerini attılar. Yıllarca sonra Engels, *Köln Komünist Birliği'*yle ilgili anılarını yazarken bu buluşmayı şöyle anlatıyordu: "1844 yazında Paris'e Marx'ı görmeye gittiğimde tüm teorik sorunlar üzerinde tam bir anlaşma içinde olduğumuzu gördük ve iş birliğimiz bu tarihte başladı. 1845 ilkbaharında Brüksel'de tekrar buluştuğumuz zaman, Marx, anlaştığımız ilkeler üzerine tarihî materyalist kuramını inşa etmişti bile! Ve beraberce bu yeni anlayışı ayrıntılı bir şekilde, her yönde geliştirmeye koyulduk."[57]

Tarihi görüşmeden sonra Engels, Barmen'e, ailesinin yanına döndü; Marx ise yoğun bir şekilde klasik iktisatçıları okumaya koyuldu. Aslında ikisinin de işi kolay değildi. Bu dönemde Engels, küçük bir taşra şehrinin ve tutucu aile ocağının dar görüşlü ortamında boğulacak, Marx ise Alman devrimci hareketine katkılarında, Fransa'dan çok Prusya Hükümeti'nin baskılarına uğrayacaktır.

O tarihlerde Avrupa'da devrimci hareketin merkezî olarak görülen Paris, aynı zamanda bir göçmen işçi şehriydi. 1840'larda Paris'te seksen bin kadar Alman emekçi yaşıyordu. Bu nüfusun çok büyük bir kısmı terzi, kunduracı, matbaacı gibi zanaatkâr takımından oluşuyordu.[58] Bunlar, Engels'in işaret ettiği gibi, "tam anlamıyla proleterleşmemiş, küçük burjuvazinin tamamlayıcı bir parçasını oluşturan" emekçilerdi.[59] Ne var ki Avrupa'nın ilk devrimci proleterleri de bunlar arasından çıkacaktı.

Alman devrimcileri, Paris'te, daha 1834'te gizli bir örgüt kurmuşlar, iki yıl sonra da bundan ayrılan radikal elemanlar *Hakseverler Birliği*'ni (*Bund der Gerechten*) örgütlemişlerdi. Bunlar başlangıçta ilhamını Babeuf'ten alan Fransız devrimcileriyle iş birliği halindeydiler; daha sonra, 1839'da, Blanqui ve Barbès'in gizli örgütünün başını çektiği ayaklanmaya katıldılar ve onlarla birlikte yenilgiye uğradılar. Louis-Philippe hükümeti Alman devrimci liderleri tutukladı ve hayli uzun bir tutukluluk döneminden sonra bunları Fransa dışına sürdü. Bu militanlardan, Engels'in özellikle övdüğü bazıları Londra'ya sığındı.[60]

Alman-Fransız Yıllığı daha ilk sayısı ile sona erince, Marx'ın devrimci düşüncelerini yayacağı bir yayın organı kalmamıştı. Oysa bu sıralarda Marx devrimci Alman işçileriyle temas kurmuş ve bazı örgüt toplantılarına da katılmaya başlamıştı. Genç kuramcı, Alman zanaatkârların dar görüşlerinden, küçük burjuva zihniyetlerinden pek hoşlanmıyor, fakat kardeşlik duygularından, öğrenme aşklarından takdirle söz ediyordu.[61] Bu karışık duygular içinde, Marx, gizli devrimci örgütlere (*Hakseverler Birliği*'ne) üye olmayı uygun bulmadı. Buna karşılık 1844 Temmuzu başında Alman devrimcilerinin Paris'te çıkarmaya başladıkları gazete kendisi için yeni bir etkinlik alanı yaratmıştı. Bir yayıncının temin ettiği fonlarla işbilir bir çevirmenin örgütlediği bu gazete (*Vorwaerts – İleri!*) kısa sürede tüm devrimcilerin sesi oldu ve Almanya'da bile güç bulunur bir kadroyu (Marx, Engels, Ruge, Heine, Bakunin vb.) Paris'te bir araya getirmeyi başardı. Gazeteye Ağustos ayından itibaren yazılar göndermeye başlayan Marx da bu ortamda gazetenin en etkili ismi haline geldi. Ne var ki Louis Philippe rejimi demokratik bir yönetim olmaktan uzaktı ve tüm devrimciler gibi gazete sıkı bir polis gözetimi altında bulunuyordu. Ayrıca Prusya hükümetinin müdahaleleri bu gözetimi daha da sıkılaştıran bir baskı unsuru oluşturuyordu. Zaten sonunda gazetenin kapatılmasına ve Marx'ın da Fransa'dan çıkarılmasına da Prusya hükümetinin ünlü bir âlimi Paris'e

göndererek doğrudan müdahalesi neden oldu. Buna *Vorwaert*’te çıkan ve Prusya kralına bir suikasta sıcak bakan bir yazı neden olmuştu.

İlginçtir ki Marx’ın Fransa’dan sürülmesi kararı, tarihî maddeci görüşün oluşumunda payı bulunan –ve o sırada Fransa’da İçişleri Bakanı olan– ünlü tarihçi François Guizot tarafından alınmıştı. Aslında sürgün kararı mutlak değildi ve bir koşula bağlıydı. Eğer Marx ve diğer devrimci önderler Fransa’da dost devletlere karşı ajitasyonda bulunmama garantisine uyarlarsa Paris’te kalabileceklerdi. Ne var ki böyle gönüllü bir polis denetimi kuşkusuz gurur kırıcı idi ve Marx sürgün kararına uyarak, 1845 Şubatında Brüksel’in yolunu tuttu. Kendisine, sürgün yolculuğunda, “araştırmalarını yöneten sadık dostuna karşı alınan bu sert önlemin, Fransa başkentinde kalma şevkini kırdığını”[62] söyleyen genç bir devrimci arkadaşı da refakat etmişti.

Marx Belçika başkentinde, yine bir hükümet kararıyla oradan da sürülene kadar, üç yıl geçirdi. Bu kısa, fakat son derece verimli süre içinde, düşünür, bir yandan devrimci etkinliklerini sürdürüyor, öte yandan da tarihî maddeci kuramın oluşmasında hayati öneme sahip beş esere (üçüne Engels ile birlikte) imza atıyordu. Bunlar, sırasıyla, Engels’le birlikte genç-Hegelcileri, özellikle de B. Bauer’i eleştirdikleri *Kutsal Aile* (1845 kışı); Feuerbach hakkındaki ünlü tezleri (1845 İlkbaharı); Engels’le birlikte “eski felsefi bilinçleriyle hesabı kestikleri” ve tarihî maddeci tezleri ilk kez derli toplu sergiledikleri *Alman İdeolojisi* (1845 İlkbahar-1846 sonu); Proudhon’a karşı *Felsefenin Sefaleti* başlıklı polemiği (1846-47 kışı) ve son olarak da yine Engels’le birlikte kaleme aldıkları *Komünist Manifesto* (Ocak 1848) idiler. Genç düşünür, Feuerbach’a karşı tezlerinde, filozof niteliğiyle Alman idealizmiyle hesaplaşıyor; *Felsefenin Sefaleti*’nde iktisatçı oluyor, klasik iktisadın mülkiyet anlayışından kurtulamayan Proudhon’un küçük burjuva sosyalizmini çürütüyor; *Manifesto*’da ise tarihin motor gücünün sınıf kavgası olduğunu söylüyor ve devrimi savunuyordu. Bu çok yönlü kuramsal dönüşümün sentetik bilançosunu, Mark ve Engels *Alman İdeolojisi*’nde, özellikle de eserin giriş bölümünde sundular.

Kurucu eserlere tarihî maddeci kuramı bütünselliği içinde ele alırken yer yer yeniden döneceğim. Fakat şimdiye kadar anlattıklarıma dayanarak burada önemli bir noktanın altını çizmek istiyorum. Biliyoruz ki Marx’ın

öğretisi söz konusu olunca ilk akla gelen tezlerden biri, düşünürün *dünyanın yorumlanmasının* değil, *değiştirilmesinin* zorunlu olduğunu vurgulayan ünlü tezidir. Oysa Marx ve Engels daha bu ilkeyi yazıya dökmeden, özel yaşamlarında uygulamaya koymuşlardı. Marx, devrim başkenti Paris'e bu amaçla gelmiş, şehirden bu yöndeki eylemleri yüzünden kovulmuştu. Brüksel'de de devrimci etkinliklerine –bu ülkeden de çıkarılana kadar– devam etti.

Marx Brüksel'e yerleştikten kısa bir süre sonra Engels de Brüksel'e gelmiş ve o ana kadar daha çok mektuplaşma ile yürütülen fikir arkadaşlığı aynı zamanda sıcak bir aile dostluğuna dönüşmüştü. İki düşünür 1846 başında devrimciler arasında bir haberleşme bürosu kurdular. Çeşitli Alman şehirleri ve *Hakseverler Birliği* ile temas halinde olan bu büro mutlakiyetçi rejimlere karşı burjuva özgürlüklerini de savunuyordu. Örgütün toplantılarına sosyalistlerin ve sosyalizm sempatizanlarının yanı sıra Marx'ın önem verdiği ve mektuplaştığı P. Annenkov gibi Rus liberalleri de katılıyordu. Fakat asıl anlamlı gelişme 1846 Kasımında Londra'ya sığınmış olan *Hakseverler Birliği*'nin aldığı bir karar ile başladı. Birliğin en aktif üyeleri 1847 ortalarında *enternasyonal* bir kongre toplamaya karar vermişler ve kongrenin programı için de Marx ve Engels'e başvurmuşlardı. Daha önce de bu yönde teklifler alan ve reddeden Marx ve Engels, Hakseverlere egemen ütopyacı sosyalist eğilim yüzünden, başlangıçta yine mesafeli davrandılar. Ne var ki ilk görüşmelerde *Hakseverler Birliği*'nde yeni bir yapılanma isteği ortaya çıkınca öneriyi benimsedi ve örgüte katıldılar.[63]

Kongre, Londra'da 1847 Haziran başında toplandı. Marx'ın bulunamadığı, fakat Engels'in katıldığı kongre, *Hakseverler Birliği*'nin, daha sonraki tüm işçi partilerine ve *Emekçilerin Enternasyonal Derneği*'ne (yani *Birinci Enternasyonal*'e) çekirdek teşkil edecek olan *Komünistler Birliği*'ne (*Bund der Kommunisten*) dönüşmesine sahne oldu.[64] Aynı yılın Aralık ayında toplanan ikinci kongre ise, dünya emekçilerine seslenecek bir bildiri kaleme alınmasına karar veriyor ve bunu yazması için de Marx'ı görevlendiriyordu. Marx, Engels'in de yardımıyla, sosyalizm tarihinin en temel belgesi haline gelecek olan *Manifesto*'yu bu vesileyle hazırlayacaktır.

1848-49 Devrimleri, Devrimci Örgütlenme ve Devrimci Gazetecilik

1847 iktisadi krizinin habercisi olduğu devrimci dalga ilk kıvılcımlarını 1848 Şubatında Paris'te çakmış ve halkın gözünde “bankacıların kralı” olan Louis-Philippe'i tahtından ederek cumhuriyetin ilanına yol açmıştı. Bunu Mart ayında Berlin, Mayıs ayında da Viyana'daki ayaklanmalar izledi. Avusturya başkentinde İmparator I. Ferdinand'ın güçlü Şansölye Meternich'i feda etmesi yetmemiş, kendisi de tahtı terk etmek zorunda kalmıştı; Berlin'de ise IV. Friedrich Wilhelm tahtını kurtarmak için burjuva muhalefet liderlerinden oluşan bir hükümet kurdu. Devrim dalgaları giderek Alman ve İtalyan devletlerine de yayılıyor ve bu bölünmüş halklar arasında ulusal bütünlük ve demokratik devrim fikirleri kök salmaya başlıyordu.

Marx, gelişmeleri Brüksel'den izliyor ve kitlelerin bilinç ve örgütten yoksun olduğu bu şehirde var gücüyle *Komünist Birliği*'ne ve ona yakın (*Alman İşçileri Derneği*, *Brüksel Demokratik Derneği* gibi) yan örgütlere yardımcı olmaya çalışıyordu.[65] Kuşkusuz bu etkinliklerden ve bunları destekleyen Marx'ın girişimlerinden Belçika polisi habersiz değildi. Kaldı ki Alman sığınmacılar söz konusu olunca Prusya Hükümeti de devreye giriyor, Belçika polisine yardımcı oluyordu. Nitekim Brüksel'de devrimci işçiler silahlanırken Prusya Elçisi Belçika hükümetine en başta Marx'ın adının yer aldığı kırk sekiz kişilik bir liste vermişti.[66] Oysa devrimden ve Fransa'daki rejim değişikliğinden korkan Belçika Kralı ikiyüzlü bir siyaset güdüyor; bir yandan cumhuriyetçilere tahtı terk edebileceği yönünde mesajlar yollarken, öte yandan da yedek erleri tekrar göreve çağırarak orduyu güçlendiriyordu. Bu koşullarda, devrimci cephe pasif kalınca güvenlik kuvvetleri derhal harekete geçtiler ve yakaladıkları devrimcileri ve bu arada Marx'ı apar topar yurt dışına çıkarma kararı aldılar. Marx bu karar üzerine daha önce kovulmuş bulunduğu bir şehre, Paris'e dönmeye karar verdi. Artık bu mümkündü; çünkü Fransa'da rejim değişmiş ve geçici devrim hükümeti, Marx'ın eski dostlarından F. Flocon'un aracılığıyla haber yollayarak, Marx'a “Tiranlık sizi kovdu; özgür Fransa size kapılarını açıyor” demişti.[67]

Marx bu kez Paris'te uzun süre kalmadı. Ne var ki şehre ayağını basar basmaz devrimci temaslara başlamış ve tüm zamanını bu etkinliğe ayırmıştı. Bir yandan Paris'te daha önceki kalışında edindiği dostlarla buluşuyor, öte yandan da yeni devrimciler tanıyordu. O tarihlerde Paris, Alman, İspanyol, Belçikalı, Polonyalı, İrlandalı vb. devrimcilerle doluydu. Şubat Devrimi'nin başarısı her ülkeden çok sayıda militanı Paris'e çekmiş

ve şehri emekçi enternasyonalizminin merkezi haline getirmişti. Marx da Paris'e gelen Engels'le birlikte bir yandan Komünist Birliği'ndeki Alman devrimcilerle toplantılar yapıyor, öte yandan da farklı ülkelerden yeni devrimcilerle tanışıyordu. Ne var ki temasa geçtikleri çevreler pek de gerçekçi ve umut verici değildi. Sığınmacı devrimciler, biraz da Fransa'da Şubat Devrimi'nin başarısından aldıkları cesaretle, askeri birlikler oluşturma ve ülkelerine savaşarak, zafer kazanarak dönme planları yapıyorlardı. Oysa Marx ve Engels'e göre bu plan devrimcileri ölüme götürecek çılgınca bir plandı ve bunu güçlükle önlediler.[68] Buna karşılık *Birlik*, üç dört yüz kadar proleter devrimciyi ayrı yollardan Almanya'ya sokmayı başardı. Gerçekten devrim dışarıdan ithal edilebilecek bir madde değildi ve ancak bir ülkenin ulusal koşullarının, sınıf kavgalarının ürünü olabilirdi. Kapitalizmin ulusal pazarlar tabanında gelişerek feodalizmi tasfiye ettiği ve bu nedenle de devrimci bir işleve sahip olduğu bir dönemde demokratik devrim gündemdeydi. Kısaca enternasyonalizme giden yol, ulusallıktan geçiyordu. Marx ve Engels'in Paris'i terk edip Almanya'ya dönmelerinde de bu görüş rol oynamıştı.

Marx ve Engels 1848 Nisan başlarında ülkelerine döndüler ve Mainz şehrinde birkaç gün kalıp devrimcilerle temas kurduktan sonra Marx, 11 Nisanda Köln şehrine geçti ve ilk işi de 1845 yılında kaybettiği vatandaşlık hakkını yeniden talep etmek –ve almak– oldu.

İngiltere ve Fransa'dan farklı olarak Almanya'da kapitalizm büyük bir ulusal pazar tabanında gelişmediği için geri kalmıştı. Bu yüzden Berlin, Paris ve Londra gibi bir proletarya merkezi değildi. Her özerk devlet ve eyalete dağılmış halde yaşayan emekçilerin büyük kısmı da zanaatkâr kitlesinden oluşuyordu. Bu bakımdan devrimci bir programın ilk maddesi, bu koşullarda Alman ulusal birliği olmalıydı. Nitekim Marx ve Engels'in daha Paris'i terk etmeden önce, *Manifesto*'daki analize dayanarak hazırladıkları devrim programı, ilk maddesinde "Bütün Almanya tek ve bölünmez bir cumhuriyet ilan edilmiştir" diyordu.[69]

Marx, Almanya'ya döndükten kısa bir süre sonra yazdığı makalede Almanya'nın özgül durumunu çok daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Ülkesindeki devrim sorununu 1648 İngiliz ve 1789 Fransız devrimleriyle karşılaştıran Marx, bu devrimlerde burjuvazinin "*gerçekten* hareketin başında olan sınıf" olduğunu söylüyor, proletarya başta olmak üzere

burjuvazi dışındaki diğer toplumsal kategorilerin ise “ya burjuvaziden farklı çıkarlara sahip bulunmadığını, ya da bağımsız bir evrim içinde sınıf veya sınıf fraksiyonu oluşturmadıklarını” ekliyordu.[70] Oysa Almanya’da durum farklıydı. 1848 Avrupa devrimine çok yönlü ışık tutacak şekilde, Marx analizine şöyle devam etmiştir:

“1648 ve 1789 devrimleri *İngiliz* ve *Fransız* devrimleri değildi; *Avrupa* tarzı devrimlerdi. Bu devrimler toplumun belli bir sınıfının *eski siyasal sistem* üzerine zaferi değildi; *yeni Avrupa toplumu için bir siyasal sistemin ilanı idi*. 1648 ve 1789, burjuvazinin zaferi idiler; fakat o zaman burjuvazinin zaferi, burjuva mülkiyetinin feodal mülkiyet üzerine; ulusal duygunun taşralılık üzerine, rekabetin lonca sistemi üzerine, mirasta paylaşımın asalet hakları üzerine, toprak sahibinin (ekonomik) hâkimiyetinin toprak sayesinde edinilen (politik) hâkimiyet üzerine, aydınlanmanın batıl inançlara, ailenin asil isimler üzerine, sanayinin kahraman tembellik üzerine, burjuva hakkının Ortaçağ ayrıcalıklarına karşı zaferi idi. 1648 Devrimi 17. yüzyılın 16. yüzyıl üzerine, 1789 Devrimi ise 18. yüzyılın 17. yüzyıl üzerine zaferi idi. Bu devrimler gerçekleştikleri İngiltere ve Fransa gibi dünya bölgelerinden çok, o zamanın dünyasının ihtiyaçlarını ifade ediyorlardı.[71] (İtalikler Marx’a ait).

Bu tabloda Almanya’nın yeri neydi?

İngiliz ve Fransız devrimlerinde burjuvazi krallığa ve aristokrasiye karşı tüm halkı seferber edebilmişti; Almanya’da ise “uyuşukluk ve ürkeklik içinde” geç gelişen burjuvazi proletaryayı arkasında değil, “tehdit edici bir güç” olarak karşısında bulmuştu. Daha 1813-15 Napolyon savaşları sırasında Alman prensleri ve feodal ağalar, kendilerine ve Fransız işgaline karşı yükselen kurtuluş savaşını Fransız Devrimi’ne düşmanlığa ve Prusya şovenizmine dönüştürmeyi başarmışlardı. Şubat 1848 Paris Devrimi’nden bir ay sonra gerçekleşen Prusya Devrimi de aslında “Alman burjuvazisinin kendi gücüyle kazandığı bir zafer değil, Fransız işçi devriminin izinde kazanılmış bir zaferdi”.[72] Alman Devrimi ulusal boyutu olmayan, “başından itibaren taşralı” bir devrimdi; “Viyana, Münih, Kassel ayaklanmaları ve her türlü taşra ayaklanması ona eşlik ediyor ve başı çekmeye çalışıyordu”.[73] İşte Almanya kapitalizminin eşitsiz gelişme koşullarında, Marx’ın Köln şehrini seçmesinin nedenleri bunlardı.

Köln ve Neue Rheinische Zeitung

Köln şehri, aristokratların, bürokratların, “sözde cesur, fakat aslında korkak, köle ruhlu küçük burjuvazinin” ve “çok az gelişmiş işçilerin” şehri olan Berlin’in aksine sanayinin ve proletaryanın en fazla gelişmiş olduğu bir şehirdi.[74] Napolyon kanunlarının uygulandığı bu şehir, basın özgürlükleri açısından da Almanya’nın en özgür bölgelerinden biriydi. Berlin’de “profesyonel hâkim”ler özgür basına karşı savaş halindeyken, Köln, basın davası diye bir şey tanımıyordu. Bu özellikleri dolayısıyla, Köln, gazeteciliği devrimci teori ile pratiğin buluşma noktası olarak gören Marx ve Engels için ideal bir seçimdi.[75]

Marx ve Engels Köln’e geldikleri zaman bazı komünist ve demokratlar zaten büyük bir gazetenin hazırlığı içindeydiler. Fakat bu gazeteyi yerel bir yayın organı olarak düşünüyorlar, Marx ve Engels’i ise Berlin’e yollamak istiyorlardı. Engels anılarında, “(yapılan görüşmelerde) Marx sayesinde, diyor, yirmi dört saat içinde ağır bastık ve gazete bizim oldu”.[76] İki düşünür yeni gazetelerine eski devrimci gazetelerini anımsatacak şekilde “*Yeni Renanya Gazetesi*” (*Neue Rheinische Zeitung*) adını verdiler.

Marx ve Engels Köln’de devrim çalkantıları içinde ancak on dört ay kalabildiler. 1 Haziran 1848’te yayına başlayan *Yeni Renanya Gazetesi* de 19 Mayıs 1849 tarihli son sayısında okuyucularına veda edene kadar yaklaşık bir yıl süreyle yayın yaptı. İki düşünürün tüm devrimci yorum ve telkinlerini yayan bu basın organı sadece bir Alman gazetesi değil, bir Avrupa gazetesi oldu. On iki ay içinde Marx ve Engels tüm Avrupa sorunlarıyla ilgili 230 kadar makale yazdılar ve “ilhamını tarihî maddeci kuramdan alan ilk gazetecilik örneğini” verdiler.[77] Sonraları bu tecrübeyi özlemle anımsarken, Engels, “Bu bir devrimci dönemdi; diyordu; böyle bir dönemde basında çalışmak bir zevktir; insan her sözün etkisini görüyor; her makalenin, kelimenin tam anlamıyla, el bombası gibi vurduğunu, top gibi patladığını görüyor”.[78]

Yeni Renanya Gazetesi, adına, alt başlık olarak “demokrasinin organı” sözcüklerini eklemeyi uygun görmüştü. Almanya’da ve Avrupa’nın büyük kısmında sosyalist devrim gündemde değildi. Zayıf konumdaki işçi sınıfı kavga içinde kendisini eğitirken, feodal üretim ilişkilerini tasfiye eden burjuvaziyle –içlerinde erimeden– ittifak zorundaydı. Başka bir deyişle

kapitalizmin gelişmesi devrimci bir yön taşıyordu ve bu gelişme de ancak büyük ulusal formasyonlar içinde mümkün olabilirdi.

Marx ve Engels Almanya'da devrime giden yolun "tek ve bölünmez bir cumhuriyet"ten geçeceği kanısındaydılar. Oysa kendilerine "radikal demokratlar" adını veren bir kısım Almanlar İsviçre modelini ileri sürüyor, federal bir Almanya istiyorlardı.[79] Aslında federal cumhuriyet, örneğin Kuzey Amerika'da, kapitalizmin hızla gelişmesine elverişli bir zemin oluşturuyordu. Fakat Almanya'da durum çok farklıydı. Amerika Birleşik Devletleri'nde federe devletler "hep aynı biçimde kurulmuşlardı" ve ülke büyüklüğü de ancak Avrupa'nın tümü ile karşılaştırılabilirdi. Buna karşılık Almanya henüz türdeş bir ülke haline gelmemişti ve "Almanya'da merkeziyetçilik için federal sisteme karşı savaş, modern uygarlık için feodaliteye açılmış savaş demekti".[80] Marx ve Engels kapitalizmin ancak geniş bir pazar tabanında gelişeceğinden ve bunun proletarya için de olumlu olacağından o kadar emin idiler ki, bu konuda ilhakçı politikaları dahi destekliyorlardı Örneğin, Fransızlar nasıl Flandre, Alsace ve Lorraine'i aldılarsa Prusya da "barbarlığa karşı uygarlık, hareketsizliğe karşı ilerleme için" Schleswig'i ilhak edebilirdi.[81] Aynı bağlamda Amerika'nın "şahane Kaliforniya'yı, onu ne yapacaklarını bilmeyen tembel Meksikalıların elinden alması" da uygarlık yönünde bir adım olmuştu.[82]

Marx ve Engels'in gazetelerinde savundukları dış politikayı, Engels, yıllar sonra şöyle özetlemiştir: "Dış politikamız basitti: Tüm devrimci halklar lehine tavır almak: devrimci Avrupa'yı, Avrupa'da gericiliğin güçlü desteği olan Rusya'ya karşı genel bir savaşa davet etmek."[83] Bu politika ulusal bütünleşmeyi, devrimci demokrasiyi ve kurtuluş savaşlarını birleştiren, sosyalist devrime de zemin hazırlayan bir program çerçevesinde düşünülmüştü. Mart 1848 devriminden sonra Frankfurt'ta kurulan Meclis Polonya sorununu tartışırken, Marx da *Yeni Renanya Gazetesi*'nde şunları yazıyordu: "Rusya'ya karşı savaş neydi? Rusya'ya karşı savaş tüm iğrenç geçmişimizle toptan, açık ve gerçek şekilde ilişkimizi kesmekti; Almanya'nın birleşmesi ve kurtuluşu idi; demokrasinin feodal yıkıntılar üzerine kurulması, burjuvazinin bir an kendini kaptırdığı rüyanın gerçekleşmesi idi. Rusya'ya karşı savaş Slav komşularımız, özellikle de Polonyalılar karşısında onurumuzu ve çıkarlarımızı kurtarmanın tek yolu idi."[84] 1848 devrimlerinin atmosferini yansıtan bu ateşli cümleler, ilerde

göreceğimiz gibi, Marx ve Engels'in kurtuluş savaşları karşısındaki duruşlarının, daha genel olarak da "Şark Meselesi"ndeki tutumlarının temelini teşkil edecektir. Gerçekten de Marx ve Engels ezilen halkları her defasında otomatik olarak ezenlere karşı desteklememişlerdir. Onlar için önemli olan hareketin devrimci bir niteliğe sahip olup olmamasıydı. Bu devrimci nitelik de Çarlık, Avusturya ve Prusya gibi mutlak monarşilere karşı aldıkları tavırda ortaya çıkıyordu. Bunlara karşı savaşan Polonyalılar, İtalyanlar, Macarlar gazetenin desteğini kazanıyor; buna karşılık, "bağımsız bir varlığa sahip olma çabalarında Avusturya ve Çarlık monarşileri tarafından Macar, İtalyan, Polonya ve Alman halklarına karşı kullanılan Güney Slavları (Sırplar, Hırvatlar, Slovaklar, Bulgarlar) kesin olarak kınanıyordu."[85]

1848-49 Devrimleri ve Osmanlı Devleti

İlginçtir ki Marx ve Engels'in demokratik devrim ve sosyalizm kavgasında Osmanlı Devleti'nin ve Osmanlı halklarının pek adı geçmemektedir. Gerçekten de tarihi ilerleten güçlerin Batı Avrupa coğrafyasında yer aldığı bir dönemde Osmanlı toplumu çağının gerisinde kalmıştı ve hiçbir devrimci kıpırdanmaya sahne olmadı. Yine de "kutsal ittifaklar"ı çözen, kralları tahtından eden devrimci dalgalar Dersaadet'te de korku yaratmıştı. Üstelik 1848 Ağustosunda ikinci kez sadrazam olan Mustafa Reşit Paşa bu korkuyu pekiştiren bir de tezkere yazdı. Sultana verilen tezkerede, Reşit Paşa, Fransa'daki devrimin sadece o ülkeyle sınırlı bir "hükümet şekli değişikliği" olarak kalsa telaşa neden olmayacağını, fakat "Fransızların bilinen bozuk ("gayri mazbut") tavırları gereğince serbest fikirler yayarak ("neşri efkâr-ı serbestîye kalkışarak") bir genel savaş çıkmasına neden olabilecekleri düşüncesiyle" Osmanlı Devleti'nde de önlemler alınması gereğini ifade etmişti.[86]

Yarı feodal, yarı bürokratik bir toplum yapısında "ihtilal" tehlikesi hangi toplumsal güçlerden gelebilirdi?

Osmanlı Sarayı "ihtilal" tehlikesini daha çok Beyoğlu'nda, Avrupa'dan gelecek fikirlerden etkilenebilecek gayri-müslim nüfusta görüyordu. Bunun dışında Müslüman halk mahallesi Beşiktaş da Sultan'a fazla güven vermiyordu. *Teşvikiye Mahallesi* bu koşullarda, 1849'da Balmumcu çiftliğinden tahsis edilen arazi üzerinde kurulmaya başlandı ve 1908'de

“Hürriyetin İlanı”na kadar da gayri-müslimlere buradan ev ve arazi satın almaları ya da kiralamaları yasaklandı. “Sultan Mecid bir taraftan Saray mensuplarıyla devlet adamlarını tamamıyla bir halk muhiti olan Beşiktaş’tan ayırmak düşüncesiyle Teşvikiye Mahallesi’ni tesis ederken, öte yandan da bu yeni mahalleyi –bir yabancı ve Hristiyan muhiti olan– Beyoğlu’ndan tecrit etmek arzusu gösteriyordu.”[87]

Dönemin resmî vakanüvislerinin bile kaydetmediği bu olgu, kuşkusuz o tarihte önemli bir sosyolojik gelişmeden çok bir zihniyet yapısını sergilemektedir. Karşılaşılan tablo şuydu: 1839’da Müslümanlarla Müslüman olmayanların eşit olacağını ilan eden Tanzimat Fermanı’ndan on yıl sonra, Osmanlı merkezinde gayri-müslimlerin oturmaları yasak olan mahalleler kuruluyordu.

Aslında korkulacak fazla bir şey yoktu ve Osmanlı Devleti’nde o tarihlerde bir işçi sınıfı mevcut olmadığı gibi, demokratik taleplerde bulunabilecek Hristiyan-Musevi ticaret ve finans burjuvazisi de devlet yöneticileriyle sıkı bir iş birliği içinde servetine servet katıyordu. Bu koşullarda ulusal ve demokratik perspektiften yoksun Osmanlı oligarşisi, çelişkiler içinde, bir taraftan Ruslarla birleşerek Eflak-Buğdan’daki devrimi şiddetle bastırıyor, fakat öte yandan da Rus zulmünden kaçan Polonyalı, Macar ve Eflak-Buğdanlı devrimcileri ülkesine kabul edebiliyordu.[88] Marx ve Engels de, o aşamada fazla incelememiş oldukları Osmanlı Devleti’ni çağ dışı bir topluluk olarak görüyor ve Avrupa çerçevesinde geliştirdikleri analizlerde ona bir yer vermiyorlardı. Örneğin Engels, Rusya’nın karşı-devrimci rolünü belirtirken, “eski sistemi yıkarak uygar halklar gibi örgütlenmek isteyen” Eflak ve Buğdanlıların ayaklanmasının kana boğulmasını da Rusların eseri olarak sunuyor ve bu konudaki Osmanlı katkıpsından söz etmiyordu.[89] İlerde göreceğiz ki Marx Londra’ya yerleştikten ve bir Amerikan gazetesinin Avrupa muhabirliğini üstlendikten sonra “*Şark Meselesi*”ni analizlerinin merkezine oturtacak ve Osmanlı toplumuyla yakından ilgilenmeye başlayacaktır.

Osmanlı parantezini burada kapatalım ve gözlerimizi *Yeni Renanya Gazetesi*’nin, 19 Mayıs 1849 tarihli, kızıl karakterlerle basılmış bir sayı ile yayınına son verişine ve Marx ile Engels’in daha sonraki etkinliklerine çevirelim. Biraz da kendi damgasını taşıyan bir tarihî dönemi, devrimci gazete hangi mesajla kapatmıştı?

Kızıl Sayı: Bir Dönemin Sonu ve Londra'ya Göç

Gazetenin tarihî "kızıl sayı"sı Marx'ın "bilanço ve perspektif" niteliğindeki bir başyazısıyla başlıyordu. Bu yazısında, Marx, "misafirperverlik hakkını utanç verici bir biçimde çiğnediği" ve "zor kullanarak bir sosyal cumhuriyet kurma" propagandası yaptığı için, yirmi dört saat içinde Köln'den sınır dışı edilmesini öngören sıkıyönetimin kararını olduğu gibi aktarıyor, fakat hemen arkasından da "sosyal cumhuriyet"in başlangıçtan beri açık hedefleri olduğunu –eski sayılardan alıntılar yaparak– hatırlatıyordu. Aslında değişen bir şey yoktu ve kapatma kararının nedenini başka yerde aramak lazımdı. Marx, hükümet ve sıkıyönetime meydan okuyan bir tonda, yazısını şöyle bitiriyordu: "Ve şimdiden her türlü ulustan savaşçılardan oluşan bir devrimciler ordusu, Rus ordularının temsil ettiği ve birleştirdiği Eski Avrupa'nın doğusuna kafa tutuyor ve şimdiden, Paris'ten *"Kızıl Cumhuriyet"* tehdidini sallıyor."[90]

Yeni Renanya Gazetesi'nin kapanmasından hemen sonra Marx ve Engels Frankfurt'a geçtiler.[91] O sırada yeni bir devrimci dalga yükseliyor, buna karşılık ordular halk ayaklanmalarına karşı müdahalede isteksiz davranıyordu. Marx ve Engels ise, bu koşullarda, ulusal boyutlar kazanacak genel bir ayaklanma bekliyor ve bu yönde eylem ve propagandaya devam ediyordu. Ne var ki Frankfurt'ta görüştükleri sol milletvekillerinin desteğini alamadıkları gibi, Bade ve Palatina'da da umduklarını bulamadılar. Son durakları olan Bingen'de ise önce tutuklanıp, sonra serbest bırakıldılar ve orada yollarını ayırarak seyahatlerine farklı yönlerde devam ettiler. Marx bir kez daha devrim başkentine, Paris'e gitti; Engels ise Palatina'ya dönerek, devrimci olduğu için ordudan ihraç edilmiş eski bir subayın, August von Willich'in birliğine "asker" yazıldı. Kendi ifadesiyle "eğer fırsat çıkar ve (devrimci) savaş patlarsa, *Yeni Renanya Gazetesi*'nin bir yayın kurulu üyesine layık olabilecek tek yer buydu".[92]

Marx ise Paris'te tüm devrimci örgütlerle temasa geçmiş ve bir yıl önceki devrimi tamamlayacak genel ayaklanmanın hazırlıklarına katılmıştı. Bu amaçla gizli bir sosyalist komite kurulmuş ve işçilere dağıtılacak silahları depolamaya başlamıştı. Parlamentodaki devrimci partinin (*La Montagne*) sözcüsü Ledru-Rollin de 11 Haziranda, Meclis'te, Anayasa'yı çiğneyen Louis Napolyon'u tehdit ederek "cumhuriyetçilerin her türlü vasıtayla, gerekirse silah zoruyla" Anayasa'yı koruyacaklarını ilan etmişti.[93] Ne var

ki sadece iki gün sonra da aynı lider, aynı yerde bu kez barışçı bir gösteri yapacaklarını söyledi ve... tüm emekçilerin güvenini kaybetti.

Barışçı gösteri, süvari birliklerinin ani bir baskını ile dağıtıldı. Proletarya pasif davranmış ve silah deposu bile korunamadan askerlerin eline geçmişti. Durum bir yıl önceki devrimin tamamen tersi idi. Marx'ın yazdığı gibi, "13 Haziran 1849, 1848 Haziranının intikamından başka bir şey değildi. O zaman proletarya *La Montagne* (sol parti) tarafından terk edilmişti; şimdi ise *La Montagne* proletarya tarafından terk ediliyordu".[94] Paris'te sıkıyönetim ilan edildi ve kitlesel tutuklamalar başladı. 13 Haziran sadece Fransız küçük burjuva demokrasisinin yenilgisi olmamış, aynı zamanda tüm Avrupa'da devrim için ağır bir yenilgi olmuştu.

Bu yenilgi her şeyden önce tüm emekçilerin yenilgisiydi; fakat devrime katılmış, hatta yer yer büyük riskler almış öğrenciler kategorisi de yenilenler arasındaydı. Devrim analizlerinde karşılaşılan bir sorun da şuydu: Öğrenciler bir "toplumsal kategori" olarak devrimci güçler arasında yer alabilir miydi?[95] Gerçek şudur ki 1848 devrimiyle ilgili yorumlarında, Marx ve Engels, hiçbir zaman öğrencileri toplumsal sınıflardan bağımsız, özgün bir kategori olarak düşünmediler. Gerçi daha sonraları, Viyana'daki ayaklanmayı anlatan Engels, devrime katılan öğrencilerden söz etmiş ve "silahlı ve muhafız alayından daha disiplinli dört bin öğrencinin devrimcilerin silahlı birliklerinin gerçek gücünü oluşturduklarını" yazmıştı. Bunlar, Engels'e göre, işçilerle burjuvazi arasında "bağımsız ve epeyce hareketli bir pozisyon" alarak harekete katkıda bulunmuşlardı.[96] Ne var ki sonuç bozgunla bitince, Engels'in ifadesiyle, "kendilerini "*esprinin temsilcileri*" olarak nitelemekten hoşlanan devrimci öğrenciler, (eğer, gerekli niteliklerden hiçbirine sahip olmadıkları halde, subay olmak üzere seçilmedilerse) kavgadan ilk kaçan unsurlar oldular".[97] Kısaca öğrenci hareketlerine, son tahlilde, yine sınıfsal beklenti ya da kaygılar egemen olmuştu. Şimdi biz öğrenci sorunuyla ilgili parantezi burada kapatarak tekrar 1848 Paris'ine ve karşı-devrime dönelim.

1848 Haziranında devrimci girişimin bastırılmasından sonra kurulan baskı rejiminde, Marx, tutuklanmadan zor kurtuldu ve son beş yılda sık sık karşılaştığı gibi yeni bir sürgün kararıyla karşılaştı. Eğer Fransa'da kalmak isterse ancak Bretagne'da, öldürücü hastalıkların hüküm sürdüğü bataklık bir bölgede (Marais Pontins) kalabilecekti. Marx, Engels'e gönderdiği

mektupta “maskeli bir cinayet girişimi” olarak nitelediği bu “izin”e itibar etmedi ve yeni yerleşme merkezi olarak Londra’yı seçti.[98] Hayatını Almanya’da tehlikede gördüğü Engels’i de Londra’ya çağırıyor ve orada Almanca bir gazete çıkarmayı planlıyordu.

Marx 24 Ağustos 1849’da Londra’ya, artık ömrünün sonuna kadar kalacağı kapitalist metropole geldi ve yerleşti. Böylece sadece kendi hayatında değil, Avrupa’nın devrim tarihinde de yeni bir dönem başlıyordu. Arkada kalan fırtınalı yıllarda eylem (praksis) ön plana çıkmıştı; artık uzun bir süre teori ön planda olacak, Marx’ın bu alandaki çalışmaları *Kapital* ile noktalanacaktı.

Tarihî Materyalizm: Kaynaklar ve Güncellik

Marx, 1860 Şubatında dostu F. Freiligrath’a yolladığı mektupta “1852’de kendi önerisi üzerine *Komünist Birliği*’nin kapatılmasından sonra hiçbir *gizli* ya da *açık* örgüte üye olmadığını; dolayısıyla, geçici anlamıyla “parti” sözcüğünün sekiz yıldır kendisi için artık mevcut olmadığını” söylüyordu.[99] Aynı yıl, Marx, New Yorklu komünistlerin partiyi canlandırma girişimlerine de olumsuz yanıt verdi. Onlara da “kuramsal çalışmalarının, işçi sınıfına, Kıta Avrupa’sında çağını tamamlamış örgütlere katılmasından çok daha yararlı olacağına inandığını” yazmıştı.[100] Bu kuramsal çalışmalar korkunç mali sıkıntılar, hastalıklar ve evlat acıları arasında, gecikmeli olarak 1867 yılında, *Kapital*’in yayınlanması ile taçlandı. Arada, 1864 yılında, Marx’ın bu kez etkili olabileceği düşüncesiyle katılmayı reddedemediği *Enternasyonal Emekçiler Derneği* (1. Enternasyonal) kurulmuştu.

İlerleyen sayfalarda Marx ve Engels’in praksis felsefesi çerçevesinde devrimci örgütlenme ve eylemle ilişkilerine tekrar döneceğim. Burada iki düşünürün bilim ve felsefe tarihine tarihî ve diyalektik materyalizm olarak geçmiş olan teorik ürünlerinin genel bir tablosunu çizmek istiyorum. Fakat daha önce günümüzde konuya nasıl yaklaşabileceğimiz hakkında iki noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Bunlardan birincisi tarihî maddecilikle ilgili araştırmamıza temel teşkil edecek kaynaklarla ilgilidir. İkincisini ise Marx ve Engels’le aramızda oluşan tarihsel aralıktan doğan güncellik sorunu teşkil ediyor.

Kapital, kuşkusuz Marx'ın ve de tüm sosyalist yazının başyapıtıdır. Ne var ki, bu temel eserin önceliği tartışma götürmez olsa bile, tarihî materyalizmi incelerken sadece *Kapital* ile yetinemeyiz. Engels, 1885'te *Komünist Birliği'*nin tarihini anlatırken, daha 1845'te Brüksel'de buluştukları sırada, Marx'ın "tarihî maddecilik kuramını tamamen geliştirmiş olduğunu" yazmıştı.[101] Yine Engels, Marksizm başlığı altında topladığı teorik bütünlüğü "bilimsel sosyalizm" olarak adlandırmıştı. Yakın tarihlerde de, bazı kuramcılar, tarihî maddeciliğin bir *genel teori* olduğunu, *Kapital*'in ise kapitalist üretim biçimini inceleyen özel bir bilim dalı (ekonomi politik) teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu ve buna benzer öneriler ışığında, Marksizmi, Marx ve Engels'in 1845'deki yazılarından (*Kutsal Aile*, *Feuerbach Üzerine Tezler*), *Anti-Dühring*'e (1878) kadar uzanan geniş bir çerçevede incelememiz gerekiyor. Ne var ki bu yazınsal çerçevede de Marx ve Engels'in kuram ve yöntemlerini doğrudan sergiledikleri bazı eser ve sunuşlar vardır: *Alman İdeolojisi* (özellikle genel giriş kısmı); *1857 El-Yazmaları* (*Grundrisse*); *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'*nin ünlü önsözü (1859); *Kapital*'e yazılan önsözler ve "*mal fetişizmi", "ilkel birikim"* konularındaki analizler ve nihayet Engels'in *Anti-Dühring* (1878), *Ludwig Feuerbach* (1886) başlıklı eserleri gibi. Aşağıdaki satırlarda tarihî ve diyalektik materyalizmi böyle bir referans çerçevesi içinde anlatmaya çalışacağız. Şimdi sözünü ettiğimiz zaman aralığından doğan ikinci soruna geçebiliriz.

Marx ve Engels eserlerini bir buçuk yüzyıl kadar önce, günümüzden hayli farklı sosyoekonomik koşullar içinde verdiler. Marksist öğreti, aradan geçen bu uzun zaman dilimi içinde sosyal kavgalarla beslenen ve yer yer de yeni kavgalara yol açan değişik yorumlara uğradı. Öte yandan Sovyetler Birliği'nde, Çin Halk Cumhuriyeti'nde ve bunlara karşı mesafesini almış bazı özerk tecrübelerde (Yugoslavya, Küba, Arnavutluk) devlet doktrini statüsü kazanmış olması bu yorum ve tartışmaları derinden etkileyen bir faktör oldu. Bu konularda zengin bir yazın oluşmuş, "uzmanlaşmış kitaplıklar" kurulmuştur. Ne var ki 1989'da Berlin duvarının yıkılması ve arkasından da Sovyetler Birliği'nin çökmesi bu yazının güncelliğini geniş ölçüde ortadan kaldırmış ve bu (Marksist-Leninist-Maoist-Kastrist-Titist vb.) tartışmaları da bir ölçüde tarihin arşivlerine göndermiştir.

Burjuva ideolojisine göre Sovyetler Birliği ile birlikte Marksizm (ve onunla beraber tarih) de bitmiş, liberalizm mutlak zafer kazanmıştı.

Yaratılan bayram havası somut ifadesini finansal sermayeyi kısıtlayacak her türlü kurala savaş açan önlemlerde buldu. Ünlü Amerikan üniversiteleri ve işletme okulları bu "küreselleşme" kampanyasında başı çektiler ve sonunda da ironiyle söz ettikleri "*Marksizm-Leninizm İlm-i Hâli*"nin yerine "*Küreselleşme İlm-i Hâli*"ni yerleştirmeyi başardılar. Aklı ve akılcılığı aşağılamayı ilke edinmiş "postmodern" dalgaların biçimlendirdiği bir dünyada artık "küreselleşme"ye karşı çıkmak, çağ dışı olmanın, Aydınlanma yanılgılarına geri dönmenin en açık ifadesiydi. Bugün *Marksizm*i böyle bir ortamda yeniden okuyoruz. Ve diyoruz ki, yukarıdaki itirazları hiç paylaşmamakla beraber, biz de son yirmi otuz yılı yok sayamayız ve Marksizmi tarihe karışmış partilerin yorum ve önerileri çerçevesinde okuyamayız: Tıpkı bu tecrübeleri hiç yaşanmamış sayamayacağımız gibi. Böylece, ilk aşamada, Marx ve Engels'in yukarıda sözünü ettiğim eserlerine dayanarak, tarihî ve diyalektik materyalizmin temel tezlerini ve yöntemini özetlemeye çalışacağım; ikinci aşamada da ana hatlarıyla daha sonraki gelişmeleri ve tartışmaları özetleyeceğim.

Tarihî ve Diyalektik Materyalizm

Marx ve Engels düşünce sistemlerini geliştirirken akademik alanda karşılaştıkları en ileri bilim dalı iktisat ilmiydi ve o da en yetkin ifadesine kapitalizmin en gelişmiş olduğu İngiltere'de kavuşmuştu. Öyle ki Büyük Britanya iktisat okulu kapitalizmin henüz emekleme safhasında olduğu Almanya'da bile dikkatleri çekmeyi başarmıştı. Hegel, son eserlerinde İngiliz ekonomi politiğinin övgüsünü yapmış; Engels de çok genç yaşlarda, bir fabrikatör oğlu olarak, Manchester'de, iktisat kuramlarını Marx'tan da önce incelemişti. Ne var ki İngiliz iktisatçıları, konuya, kendi ulusal düşünce gelenekleri bağlamında, ampirist yöntemle ve genel kuram ya da sistem kaygılarından uzak bir şekilde yaklaşıyorlardı. Örneğin İngiliz İktisat Okulu'nun zirve noktası olan Ricardo, Marx'ın işaret ettiği gibi, "kâr-rant, kâr-ücret karşıtlıklarını ve sınıf çelişkilerini kararlı bir şekilde araştırmalarının başlangıcı yapmış", fakat bu çelişkileri, "saf bir şekilde toplumların doğal, değişmez kanunu olarak formüle etmişti". Ve böylece "burjuva bilimi bir daha aşmayacağı sınırlara ulaşmıştı".[102] Oysa çok genç yaşlarda Hegel'in diyalektik yöntemini benimsemiş olan Marx ve Engels için "doğal ve değişmez" toplum kanunları yoktu ve Ricardo'nun idealist yöntemi bu gerçeği gizleyerek kapitalizmi ölümsüzleştiriyordu. Öte yandan Fransız Devrimi'nden sonra Fransız tarih-yazıcılığı, yakın geçmişin

oluşturduğu sosyal laboratuvardan beslenerek “toplumsal tarih” anlayışına dönüşmüş ve analizlerini sınıfsal olgulara dayandırmıştı. Böylece tarihî ve diyalektik materyalizm 19. yüzyılın ortalarında, farklı kültür geleneklerinin ürünü olan ve dâhiyane bir çabanın bazı özlü katkılarla senteze ulaştırdığı üç öğeden oluştu: Alman felsefesi; İngiliz ekonomi politiği ve Fransız toplumsal tarihçiliği. Şimdi bu öğeleri biraz yakından görelim.

A) Alman Felsefesi

Marx ve Engels salt felsefi sorunları konu edinen bir eser vermediler. Kendilerini Hegel diyalektiğinin mirasçısı olarak görüyorlardı ve yaptıkları şey de, Marx’ın deyimiyle, Hegel’de “mistik bir zarf” içinde gizlenmiş olan “rasyonel çekirdeği” ortaya çıkarmak ve “başı üzerinde yürüyen diyalektiği ayakları üzerine oturtmak” olmuştu.[103] Marx, *Kapital*’in ikinci baskısına yazdığı önsözde bu konuda şunları söylemiştir: “Diyalektik yöntemim, Hegel’in yönteminden sadece temeli itibariyle ayrılmıyor; onun tam tersidir. Hegel’in *İde* adı altında şahıslaştırdığı düşüncenin hareketi, gerçeğin (Realität) yaratıcısıdır ve gerçek de *İde*’nin duyumsal (fenomenal) biçimidir. Benim için ise, aksine, düşüncenin hareketi gerçeğin insan beynine yansımış olan ifadesidir.”[104]

Marx yöntem sorunuyla yoğun bir biçimde meşgul olduğu bir sırada da, bir vesileyle Hegel’in *Logik*’ini gözden geçirirken bu düşünüre borcunu anımsamış ve Engels’e “eğer bir gün böyle bir çalışma için yeniden zaman bulursam, sağduyu sahiplerine Hegel’in keşfettiği, fakat aynı zamanda mistikleştirdiği yöntemi anlatmayı çok isterim” diye yazmıştı.[105] Biliyoruz ki Marx bu zamanı hiçbir zaman bulamadı ve Hegel’in yöntemi hakkında “çok istediği” eseri de veremedi. Aslında, mektubun tarihine bakarak, Marx’ın bu konudaki sessizliğinin “zaman bulamama”nın ötesinde bazı başka nedenleri olduğunu da düşünebiliriz. Sanıyorum ki, Marx, daha sonraki çalışmaları sırasında, diyalektiğin soyut bir biçimde sunulmasının gereğine inanmadı; çünkü başta *Kapital* olmak üzere, tüm somut analizlerinde diyalektik zaten uygulama halinde idi. Bununla beraber Marksizmin felsefe ile ilişkisi günümüze kadar sorgulama ve tartışma konusu olmaktan kurtulamadı.

Marksizm bir felsefe yaratmadı, fakat kendisini daha önceki felsefi sistemlerden ayıran iki felsefi ilkeden ya da ön-kabulden (*Voraussetzung*)

hareket ediyordu. Bunlardan birincisi *materyalizm* idi ve bu *materyalizm* 18. yüzyılın “*mekanist materyalizm*”inden farklı olarak “*diyalektik materyalizm”* idi. Marx daha Feuerbach üzerine yazdığı *Tezler*’den (1845) itibaren, Hegel’in aksine, madde dünyasıyla düşünce dünyasını ayırmıştı. Bu elbette ki düşünce dünyasının tamamen soyut, nesnel gerçek (*Realität*) dışı ve dünyadan kopuk olduğu anlamına gelmiyordu. Düşünce ve teori dünyası maddi dünyanın zihin dünyamızda “yansıması”, kendi gelişme kuralları içinde ve *aktif bir biçimde* yeniden üretilmesi idi. Ancak bu ikilem epistemolojik planda şu sonucu doğuruyordu: Teorik planda *diyalektik materyalizm* ve *tarihî materyalizm*, aralarında bilimin henüz inandırıcı bir bütünlük kuramamış olduğu iki ayrı alan oluşturuyorlardı. Tarihî materyalizm pozitivist tarih-yazıcılığını farklı bir metodoloji ve kuramsal katkılarla zenginleştiriyor ve ona bilimsel bir statü kazandırıyor; diyalektik materyalizm ise epistemolojik ve metodolojik bir tavırla nesne dünyasına eğiliyor, *heuristik* (bulmaya yönelik) şekilde, doğadaki diyalektik gelişmeleri keşfetmeye çalışıyordu. Bu ayrım pratikte de Marx ile Engels arasında bir iş bölümüne yol açmış ve Marx esas itibarıyla (hayatta iken sadece ilk cildini yayımlayabildiği) *Kapital* ile taçlanan tarihî materyalizm çalışmalarını yürütürken, Engels de, (hayatta iken tamamlayamadığı) “*Doğa Diyalektiği*” üzerinde yoğunlaşmıştır.

Bu kısa açıklamamız gösteriyor ki Marksizmde “sistem”leştirilmiş bir felsefe yoktur; zaten tarihî materyalizm Hegel’de en yetkin ifadesini bulan sistemik düşüncenin yadsınması ile ortaya çıkmıştır. Daha genel bir ifade ile tarihî materyalizm, Hegel’in diyalektik yöntemiyle dönemin en ileri sosyal ve iktisadi kuramlarının buluşması sonucunda doğmuştu. Bunların içinde de en önemli dayanağı kuşkusuz Hegel’in yöntemi teşkil ediyordu.[106] Oysa Hegel, Marx’ın “mistik zarf” dediği bir “sistem” içinde sunduğu bu diyalektikle büyük bir üne kavuşmuş Alman üniversitesinin yıldızı olmuştu. Buna karşılık sistemin rasyonel çekirdeği kuşku ve endişe yaratıyordu. Bu paradoksal durumu, Marx, şöyle açıklamıştır: “(Hegel’in sistemi) mistik giysisi altında mevcut durumu yüceltir gibi göründüğünden, diyalektik Almanya’da moda oldu. (Buna karşılık aynı diyalektik) rasyonel yönüyle de yönetici sınıflar ve ideologları için iğrenç bir şey ve bir skandal halini aldı; çünkü mevcut durumun pozitif kavranışına, kaçınılmaz çelişkilerin hemen anlaşılması ve zorunlu yok olmaları olgularını da ekliyordu”[107] Kısaca Hegel’de “sistem” tutucu, “diyalektik” ise devrimciydi.

Tarihî materyalizm, geleneksel felsefenin yadsınması, Marx ve Engels'in "*Alman İdeolojisi*" başlığı altında eleştirdikleri sistemik ve metafizik düşüncenin reddi üzerine kuruldu. Hegel, tarihsel ve diyalektik yöntemiyle bu iki dönemi bağlayan bir halka olmuştu. Engels'in günümüze de ışık tutan ifadesiyle, böylece, "tarihten ve doğadan kovulmuş olan felsefe, var olabildiği kadarıyla saf düşünce alanına, yani *mantık* ve *diyalektik* olarak düşünce sürecinin kanunlarının kuramsal alanına sığınıyordu".[108] Engels'in bu sözlerinin açıkça gösterdiği gibi, iki düşünür, bu alandaki araştırmalarını "felsefe" olarak değil, nesnel olguların kendi iç çelişkileri içinde bilimsel olarak sergilenmesi olarak görüyorlardı. Oysa Marksizm-Leninizm'in Sovyetler Birliği'nde devlet felsefesi haline gelmesinden sonra karşılaşılan olumsuz gelişmelerden biri de "Doğa Diyalektiği"nin yeniden "felsefe" statüsüne yükseltilmesi ve *heuristik* nitelikli bir ilkenin tartışılmaz bir *dogma* niteliğine bürünmesi olmuştur.[109] Doğa diyalektiği sadece felsefenin ontolojik sorun olarak tartıştığı konuyu dogmalaştırmıyordu; aynı zamanda bilgi kuramını da pasif bir temele oturtuyor ve bilgilerimizin nesnel dünyanın "yansımaları" olarak kazanıldığını ileri sürüyordu. Oysa tarihî maddeciliğin kurucuları *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'nde bilgilerin kazanılması sürecine praksis, dil ve dilin tarihî oluşumu bağlamında yaklaşmışlar ve çağdaş araştırmalara temel teşkil edecek çözümlemeler getirmişlerdi. Marx daha 1845'te, Feuerbach hakkındaki tezlerinde, daha önceki tüm materyalizm şekillerinin "nesne, fiilî gerçeklik ve duyarlığı" (*Gegenstand, Wirklichkeit, Sinnlichkeit*), praksis ve öznel olarak hissedilen eylemler şeklinde değil de "*salt nesne ve sezgi*" olarak *pasif şekilde* kavradıklarının ve *aktif tarafın* da (Hegel'de olduğu gibi) idealist felsefe tarafından geliştirildiğinin altını çiziyordu.[110] Fakat biz bu tartışmayı daha sonraya bırakarak, Marksizm'i yaratan ikinci bilgi dalına, ekonomi politiğe geçebiliriz.

B) Ekonomi Politik

Marx, iktisadî analizinde İngiliz iktisatçıların "değer"i emeğe dayandıran kuramlarından (emek-değer kuramından) hareket etmiştir. Fakat burada da eklektik bir girişimden çok, yapıcı öğelerini aşan ve zenginleştiren (*Aufhebung)* diyalektik bir sentezle karşı karşıyayız. Bu sentez klasik iktisatçıların asla tasarlamadıkları bir tarihî süreç çerçevesinde düşünülmüş ve yeni kavramlar üretilerek gerçekleştirilmiştir.

Marx, *Kapital*’in önsözünde, “bu eserde *kapitalist üretim biçimini* ve ona tekabül eden *üretim ve değişim ilişkilerini* inceliyorum” der (italikler Marx’ın).[111] Bu ifadede yeni ve temel bir kavram olarak “üretim biçimi” kavramı ile karşılaşıyoruz. Marx, kapitalist sistemi klasik iktisatçılar gibi “doğal ve değişmez” bir sistem olarak değil, daha o tarihlerde egemen olan, fakat zaman içinde sınırlı, “tarihi” bir kategori olarak ele alıyordu. Üretim biçimi, *üretim güçleri* ve *üretim ilişkileri* (alt-yapı) ile *devlet* ve *ideoloji* (üst-yapı) öğelerinden oluşuyor ve Marx’ın “*toplumsal ve ekonomik formasyon*” dediği toplumsal birimler temelinde gelişiyordu. Kapitalist üretim biçimi egemenliğini “ulus-devlet” dediğimiz bu birimler çerçevesinde kurmuştur.[112]

Tarihî maddeci kuramın kurucusu, bugün son derece basit ve açık görünen, fakat toplumsal düşünce tarihinde bir devrim niteliği taşıyan bulgusunu *Eknomi Politiğe Giriş*’inin ünlü önsözünde şöyle sunmuştur: “(Paris’te ve Brüksel’de başladığım) araştırmalarım şu sonuca vardı: Hukuki ilişkiler ve devlet şekilleri ne kendi başlarına ne de insan zihninin sözde gelişimi sayesinde anlaşılabilirler. Aksine, bunların kökleri maddi varoluş koşullarındadır. Hegel bu maddi koşulların bütünlüğünü, 18. yüzyıl Fransız ve İngiliz düşünürlerini izleyerek *sivil toplum* olarak adlandırmıştı. Sivil toplumun anatomisi de, ekonomi politikte aranmalıdır.”[113]

Bu ifadede görüldüğü gibi, Marx’ın katkısı, genel bir kavram olan “sivil toplumun anatomisi”ni yaparak ve bu çözümleme ile yeni kavramlar (üretim biçimi, üretim ilişkileri, üretim güçleri) geliştirerek ortaya çıkmıştır.[114] Bu şekilde inşa edilen kuramsal bütünlük de o dönemin akademik iş bölümünün ifadesi olan “bilim sınıflaması”nın sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Marx, *Kapital*’de esas olarak kapitalizmin “ekonomi politiği”ni incelemiş olsa bile, bu temel eser Adam Smith ya da Ricardo’nun anladığı şekliyle “ekonomi politik” çerçevesinde düşünülemez. Marx, bazı mütevazı beyanlarına rağmen, kuşkusuz devrimci katkısının farkındaydı. Bu katkı, bir yönüyle de teori ile pratiği birlikte düşünmesinden kaynaklanıyordu. *Kapital*’i yazarken emekçi dostu Klings’e yolladığı mektupta, Marx, eserinin “teorik planda burjuvaziye altından asla kalkamayacağı bir darbe vuracağını” söylemişti.[115] Aynı yıllarda Birinci Enternasyonal da devrimci kuramı pratiğe geçirmeye çalışıyordu.

Kapital’in bilimsel plandaki temel katkıları nelerdi?

*Kapital'*de sadece kapitalist üretim biçiminin doğuşu, egemen konuma gelişi, temel kategorileri ve iç çelişkileri söz konusu değildi; aynı zamanda yepyeni bir tarih metodolojisi ve geleneksel (öykücü) tarih-yazıcılığını bilimsel statüye yükselten epistemolojik bir devrim söz konusuydu. Bu devrim iki temel ilkeye dayanıyordu. Bunlardan birincisi tarihî analizlerin *bugünü* anlamakla başlayacağını; yani *dünden bugüne* değil, *bugünden düne* bakarak gerçeklere ulaşılabileceğini ifade eden ilkeydi. Toplumsal ilişkilerin çok daha karmaşık bir yapı arz ettiği *bugünü* anladığımız ölçüde *dünü de* anlayabilirdik. Kısaca, Marx'ın özlü ifadesiyle "(maymunun anatomisi insanın değil) insanın anatomisi maymunun anahtarı" idi. Böylece ancak içinde bulunduğumuz kapitalist sistemi anlayarak daha önceki (komünal, köleci, feodal) üretim biçimlerini de anlayabilirdik. Marx, metodolojiyle ilgili ünlü bir önsözünde bu konuda şunları yazmıştır: "Burjuva toplumu şimdiye kadar en gelişmiş ve çeşitlenmiş üretimin tarih içindeki örgütlenme biçimidir. (Bu toplumun) yapılarının anlaşılmasını ve koşullarını ifade eden kategoriler, aynı zamanda harabeleri ve unsurları üzerine kurulduğu ve henüz aşılmamış birtakım kalıntılarını sinesinde barındırdığı bazı kaybolmuş toplumların anlaşılmasını da sağlar. *İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır*. Bunun gibi, burjuva ekonomisi, antik ekonominin vb. de anahtarını verir."[116] Böylece sözü bu açıklamada adı geçen ve "kapitalizm"i anlamamızı mümkün kılacak kategorilere getiriyoruz. Marx'ın metodolojisinin ikinci temel ilkesi burada karşımıza çıkmaktadır.

Marx, kendi bilim anlayışını, daha önce Hegel'in de yaptığı gibi metafizik ve ampirist ilim anlayışlarını eleştirerek ortaya koymuştur. Tarihî maddeci anlayışa göre bilimsel gerçeklere dolaysız, ham bilgilerle varamazdık. Eğer gerçeklere, doğrudan, duyularımızla kazandığımız verilerle ulaşabilseydik ayrıca bilimsel araştırmalara gerek kalmazdı. Kaldı ki toplum bilimciler doğa bilimlerinde olduğu gibi maddi dünyayı çok daha yakından tanımamızı sağlayacak araçsal donanıma da sahip değildiler. Bu alanda bilimsel gerçeklere varmanın aracı "soyutlama" ve bu yolla ulaşılan temel "kategoriler" idi.

Bilimsel çalışmada başlangıç noktamız ister istemez ilk (intuitive) bilgilerimizi teşkil eden genel kategoriler olacaktı: Toplumun nüfusu, nüfusun şehirde ve köyde yaşayan kesimleri, toplumsal sınıflar gibi. Böylece giderek Marx'ın "toplumsal hücreler" dediği en soyut kavramlara

ulaşacaktık. Marx kapitalizmin egemen olduğu bir toplumda yaşayan bir düşünür olarak analizine önce duyularla elde edilen, gözle görünür elle tutulur ham bilgilerle başlamış ve soyutlamalarla mal, para, emek gibi kategorilere ulaşmıştı. Daha sonra, bu kez temel hücrelerden (emek, para, mal) başlayarak, *asıl bilimselliği teşkil eden zihinsel etkinlik* içinde, toplumsal yapılanmayı yeniden kurmuştu. Şimdi bilimsel araştırma yöntemini nasıl açıkladığını bizzat Marx'ın kaleminden okuyalım: "Toplumsal hayatın biçimleri üzerinde düşünme ve sonuç olarak da bilimsel analiz, nesnel dünyadaki hareketin tam tersi bir yol izler. (Bilimsel analiz) belli bir gelişmenin ürünleri ile daha önce oluşmuş verilerle başlar. Emeğin ürünlerine mal damgasını vuran ve böylece bunların dolaşımını önceleyen biçimler, toplumsal hayatın doğal biçimleri gibi sabittirler ve insanlar ancak daha sonra kendilerine değişmez görünen bu biçimlerin –tarihî anlamlarını değil– gizli anlamlarını kavramaya çalışırlar."[117]

Bu yöntem çerçevesinde, Marx, *Kapital*'e şu cümle ile başlamıştır: "Kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu toplumlarda zenginlik bir "büyük mal bolluğu" şeklinde ortaya çıkıyor."[118] Ve "içinde bulunduğumuz burjuva toplumunda, emeğin ürününün *mal şekli* ya da malın *değer şekli ekonomik hücreyi* teşkil ediyor".[119] Ne var ki herkesin "mal"ları görmesine, bunların yararını ve değerini anlamasına rağmen, "iki bin yılı aşan bir sürede" "mal" denilen nesnelerin sırrına kimse nüfuz edememiş ve bu konuda hep "metafizik incelikler ve teolojik ukalalıklar" egemen olmuştur.[120] İşte Marx'ın katkısı burada ortaya çıkıyor ve piyasada dolaşan malların aslında emeğin ürünü olduğunu, fakat emeğin de malların *kullanma* ve *değişme* değerlerine göre *ikili bir yapı* arz ettiğini ifade ediyor.

Bilindiği gibi mallar belli insan ihtiyacını karşılayan, yararlı nesnelerdir ve bazı maddi öğelerin bir emek harcanarak işlenmeleri ile üretilirler. Aslında reel olarak sarf edilen emek özgül niteliktedir ve üretilen malın kullanma değerine, yani ondan nasıl yararlanılacağına göre değişen özellikler taşır. Örneğin ekmek yapmak ile elbise yapmak çok farklı emek türlerini gerektirir. Ne var ki üretilen nesnenin "mal" olabilmesi için sadece *yararlı* olması yetmez; ayrıca piyasada bir de değişim değerine sahip olması gerekir. Bu ise farklı mallar arasında değişimi mümkün kılacak ortak bir birimin varlığını zorunlu kılar.

Tarihte uzun süre farklı toplumlarda farklı mallar tarafından gerçekleştirilen eşdeğerlilik birimi, belli bir aşamada "para" tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır. Oysa aslında *para görüntüsü altında yapılan değişimin temelinde de yine emek değişimi* vardır. Fakat bu kez söz konusu olan emek, artık malların (örneğin ekmek ve elbisenin) kullanma değerine göre farklı nitelikler gösteren emek değildir; burada söz konusu olan emek, pazar ekonomisini anlamak için *soyutlama ile ulaştığımız* ve bir toplumdaki tüm kullanma değerlerinin üretilmeleri için harcanan emeği göz önüne bulundurarak *varsaydığımız* emek birimidir. Marx soyutlama yoluyla üretilen bu tür emeği *malların üretilmesi için toplumsal olarak zorunlu zaman birimi* paydası altında eşitliyor. "Malların üretilmesi için toplumsal olarak zorunlu zaman, diyor Marx, belli bir toplumsal formasyon için normal sayılacak koşullarda, ortalama beceri ve yoğunlukla sarf edilmiş her emeğin gerekli kıldığı zamandır".[121]

Emek-değer kuramı Marx'ın İngiliz iktisatçılarına borçlu olduğu bir kuramdı. Buna karşılık emeğin ikili yapısı Marx'ın bulgusudur ve bu, tüm tarihî maddeci kuramın temel taşını teşkil eder.[122] Ancak Marx'ın "ekonomi politik" görünümü altında toplum bilimlerine katkısı emeğin ikili yapısını keşfetmekten ibaret değildir. Diğer bir bulgusu da, ilkiyle yakından ilişkili olarak, "emek gücü"nün piyasada alınıp satılan bir "mal" haline gelmesinin sonucu olan "artı-değer" kuramıdır. *Kapital* yayınlanmak üzereyken Engels'e yolladığı mektupta, Marx, kitabındaki "en iyi şeyler"i şu iki madde halinde özetliyordu: "1) *İlk* bölümden itibaren kullanma değeri ya da değişim değeri olarak ifade edilmesine göre *emeğin ikili niteliğinin* aydınlatılması (ki olguların anlaşılması tamamen buna dayanıyor); 2) *Artı-değerin* kâr, faiz ve toprak rantı gibi özel biçimlerinden *bağımsız olarak* çözümlenmesi" (italikler Marx'a ait).[123]

Marx, artı-değer kuramını para birikiminin "sermaye"ye dönüşmesi süreci içinde emek gücünün de mal haline dönüşmesi bağlamında açıklamıştır. Kapitalizm daha önceki üretim biçimlerinde de karşılaştığımız mal dolaşımının evrimi ile ortaya çıkmıştır. Bu dolaşımda mallar "genel eşdeğer" niteliğindeki para aracılığıyla diğer mallarla değiştiriliyor ve artı-değer ortaya çıkmıyordu. Marx bu "mal dolaşımı" aşamasını, M-P-M (Mal-Para-Mal) formülüyle ifade etmiştir. Buna karşılık sermayenin genel formülü ise P-M-P' (Para-Mal-Para) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki bu formülde yer alan ikinci para miktarı (P'), birinciden daha fazladır ve

artı-değeri de bu fark teşkil ediyor. Tüm sorun bu farkın nereden kaynaklandığını açıklamaktır.

Marx, artı-değeri yaratan farkı piyasada yer alan ve diğer mallar gibi satın alınan özgül bir malın varlığı ile açıklamıştır. Bu mal işçilerin "emek gücü"dür. Tarihte bazı Batılı ülkelerde feodal rejimin çözülmesi ve doğrudan üreticilerin üretim araçlarından koparak "yurtsuz-ocaksız" hale gelmesi ile "özerkleşen" bir kısım köylüler, yaşamak için emek-güçlerini satmaktan başka bir şeye sahip olmadıkları için "proleter"leşiyor ve emek piyasasına mal olarak giriyorlardı. Marx bu evrimi "ilkel birikim" olarak adlandırmıştır. "Emeği dış koşullarından koparan *tarihî hareket*; işte size burjuva dünyasının tarih öncesine ait olduğu için adına ilkel denilen ince birikim sözcüğü!" der Marx (italikler Marx'ın) ve kapitalizmin "ilkel birikim"ini ilahiyatçıların "ilkel günah"ına benzetir.[124] İlkel birikim süreci, bir yanda parasal sermaye birikimi, öte yanda da "yurtsuz-ocaksız" köylülerin ortaya çıkmasıyla, feodal sınıfların tasfiyesi ve modern sınıfların (burjuvazi ve proletaryanın) doğuşu olarak somutlaşır. Bunun temelinde de üretim koşullarından dışlanmış köylülerin emek-güçlerini pazarlamaları olgusu yatar.

Ne var ki "emek gücü" piyasadaki diğer mallara benzemeyen ve kendine özgü nitelikleri olan bir maldır. Bu özgül malın tüketilmesi emek harcanması (emekçilerin fabrikalarda çalıştırılması) şeklinde somutlaşır ve emek de değer yaratır. Tüm mallar gibi bu malın da bir piyasa değeri vardır ve bu değer, işçinin sağlığını ve emek gücünü koruyacak ölçüde beslenmesini ve dinlenmesini sağlayacak bir ücrettir. Bu ücretin emek olarak ifadesi ise, emek gücünün yeniden üretimi için toplumsal olarak gerekli olan emek-değer birimidir. Sermaye sahibi pazarda emek gücünü bu fiyattan satın alır ve bundan iki yolla artı-değer elde eder. Birincisi emek gücünü piyasada satın aldığı değerden fazla çalıştırarak (çalışma saatlerini artırarak) yaratılan değeri kâr şeklinde bilançosuna ekler. Diyelim ki emekçinin "emek gücü"nü yeniden üretebilmesi için "toplumsal olarak gerekli zaman" altı saattir; onu bu değere satın alan sermaye sahibi, emekçiyi on iki saat çalıştırarak yüzde yüz oranında bir artı-değer elde eder. Engels henüz bu kavramın mevcut olmadığı 1840'larda İngiliz işçi sınıfının çalışma ("artı-değer" yaratma) koşullarını tüm çıplaklığı ile incelemişti. Marx ise yine İngiliz işçi sınıfının 1860'lardaki koşullarını, *Kapital*'de, tüm

sosyal mevzuatı, istatistikleri ve fabrika teftiş raporlarını okuyarak ortaya koymuştur.

Artı-değer yaratılmasının ikinci yolu ise, teknolojik yenilikler sayesinde emeğin üretkenliğini artırmaktır. Bu yolla elde edilen artı-değer üretimini Marx, göreli artı-değer olarak nitelemiştir. Günümüzde çok farklı bir tabloyla karşı karşıya olduğumuz ve kimi burjuva ideologlarını "*Elveda proletarya*!" fikrine götüren bu konuya ilerde tekrar değineceğiz.

Marx'ın mal, emeğin ikili yapısı ve artı-değer ile ilgili analizleri kapitalizmin temel çelişkilerini ve bu üretim biçimini *tarihî olarak sınırlı* kılan özellikleri ortaya koyuyor. Ne var ki *Kapital*'in yazılmasından itibaren yaklaşık yüz elli yıl geçmesine rağmen bu üretim biçimi çok daha karmaşıklaşmış ve "küreselleşmiş" boyutlar içinde karşımızda duruyor. Marx ve Engels 1848 devrimleri sırasında kapitalizmin temel çelişkilerinin bu sistemin aşılmasına yol açacağını düşünmüşler ve *Manifesto*'yu da bu perspektifte kaleme almışlardı. Yıllarca sonra Engels, o günkü beklentilerini biraz da "gençlik coşkusu" olarak nitelemiştir.

Gerçekten de aradan geçen süre kapitalizmin genişleme ve yeni koşullara uyma potansiyelinin ne kadar büyük olduğunu ortaya koymuş bulunuyor. Aslında Marx ve Engels bu potansiyelin tamamıyla farkındaydılar ve Atlantik ötesinde en saf şekliyle ve hızla gelişen kapitalizm bu inançlarının dayanaklarından birini teşkil ediyordu. Hatta daha da ilerisini, bugünleri görüyorlardı. Kapitalizmin bugün yaşadığımız "küreselleşme" sürecini, kapitalizmin ağırlık merkezinin giderek Çin, Hindistan ve "Asya kaplanları"na kayışını daha 1850'de Marx şu cümlelerle haber vermişti: "Gelecekte Pasifik Okyanusu, Antik çağda Akdeniz'in, günümüzde de (1850'de) Atlantik Okyanusu'nun oynadığı rolü oynayacak: Dünya ticaretinin büyük su yolu ve Atlantik Okyanusu bugünkü Akdeniz gibi bir iç deniz durumuna düşecek."[125] Diyebiliriz ki burada Marx'ın bilim adamı kişiliğiyle devrimci eylem adamı kişiliği arasındaki farklı, fakat uyumlu davranış biçimleriyle karşı karşıyayız. Devrimci Marx, emekçiler ayaklanmış düzeni değiştirmeye çalışırken, kuşkusuz, "daha kapitalizmin önünde geniş bir alan var; oturup durumun olgunlaşmasını bekleyelim!" dememişti. Avrupa'da burjuva diktatörlükleri hüküm sürerken *Birinci Enternasyonal*'e bu düşünceyle katıldı; pek de başarı şansı görmediği *Komün hareketini* bu amaçla destekledi. Fakat aynı Marx, bir bilimsel

kuramcı olarak kapitalizmin gelişme potansiyelini de görmezden gelemezdi. Bu gelişme günümüzde de devam ediyor. Fakat sınıf çelişkileri temelinde cereyan eden bu gelişme, bünyesinde, giderek yoğunlaşan ve küreselleşen krizleri de taşıyor.

Marx, kapitalizmin temel çelişkisini üretimin kolektif yapısıyla üretim araçlarının özel mülkiyeti arasındaki çelişki olarak görüyordu. Bu temel üzerindeki gelişmeler (bir tarafta *rezerv işçi orduları* öte tarafta da bir *işçi aristokrasisi* yaratan sınıf sömürüsü; efektif talep yetersizliği yüzünden karşılaşılan "fazla üretim" bunalımları; kâr oranındaki giderek azalma eğilimi vb.) periyodik krizler arasında gerçekleşecek ve sonunda örgütlü ve bilinçli bir emekçi hareketi sosyalizmi kuracaktı. Böylece kapitalist üretim biçiminin yaratmış olduğu "mal fetişizmi" de sona ermiş olacaktı.

Marx gençlik eserlerinde artı-değer kuramı çerçevesinde emekçinin ürettiği değerlerin kısmen elinden çıkmasını "yabancılaşma" kavramıyla ifade etmişti. *Kapital*'de bu kavram, Althusser'in iddia ettiği gibi tamamen terk edilmiş olmasa bile, insanlarla mallar arasındaki ilişkiyi asıl ifade eden kavram olarak "mal fetişizmi" kavramı kullanılmaktadır.[126] Gerçekten de bu üretim biçiminde, mallar, insanlar arasındaki ilişkilerin bir aracı olmaktan çıkmakta ve tam tersine, insanlar, mallar arasındaki ilişkinin bir aracı haline gelmektedir. Bu ilişkiyi *Kapital*'de Marx şöyle ifade ediyor:

"Emeğin ürünlerinin değer ilişkisinin ve değer biçiminin bu malların fizikî özellikleriyle asla ilişkisi yoktur. Burada sadece insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişkilerin bizzat nesneler arasındaki fantastik ilişkiler şekline bürünmesi söz konusudur. Bu olguya benzer bir durum ararsak, bunu din dünyasının bulutlu bölgesinde bulabiliriz. Orada insan beyninin ürünleri kendine özgü vücutları olan ve hem insanlarla hem de kendi aralarında iletişim içinde bağımsız varlıklar görünümündedir. Mal dünyasında da insan elinden çıkmış ürünler aynı durumdadır. İnsan emeğinin ürünlerine, bu ürünler mal halini aldığı andan itibaren bağlı olan ve kapitalist üretim biçiminden ayrı düşünemeyeceğimiz fetişizm budur."[127]

Marx'ın bu görüşleri bizlere burjuva toplumlarında sosyal ilişkilerin nasıl zihnimizde "nesnel kategoriler" olarak yansıdığını da anlatıyor. Kuşkusuz bu kategoriler "nesnel bir gerçeğe" sahiptirler; fakat bu nesnel gerçeklik

kapitalist sistemde saydam olmayan, dini görünümde bir gerçekliktir ve sadece bu üretim biçimi çerçevesinde geçerlidir. Nitekim “başka üretim biçimleri göz önünde bulundurulunca kapitalizm dönemindeki emek ürünlerini perdeleyen tüm mistisizmin ortadan kalktığını görürüz”.[128] Örneğin köleci toplumlarda ya da feodal çağda köle-efendi veya serf-senyör ilişkileri, insanın insanla ilişkilerinin zihne doğrudan yansıdığı, saydam ilişkilerdi. Eşya statüsünde olan köleler, sahipleri için üretiyor; serfler de ürettiklerinin bir kısmını senyörlere ürün-rant olarak veriyorlardı. İdeolojik öğeler bu ilişkileri hangi formlarda meşru kılarsa kılsın, bu saydamlığı ortadan kaldırmıyorlardı. Aynı şekilde, kapitalist sistem, yerini “özgür insanlar topluluğunun üretim araçlarının ortak mülkiyeti ile çalışarak ve bireysel güçlerini uyumlu bir plan çerçevesinde tek ve aynı bir sosyal güce dönüştürdükleri”[129] bir sisteme terk ettiği, yani sosyalist topluma geçildiği zaman da yine toplumsal ilişkiler saydamlaşacaktı. Oysa üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan kapitalist sistem insan ve mal ilişkilerine dini (fetiş) bir karakter vererek saydamlığa yer vermiyordu. “Din dünyası, diyor Marx, reel dünyanın yansımasıdır. Emeğin ürününün genel olarak mal şeklini aldığı ve sonuç olarak üreticiler arasındaki en genel ilişkinin ürettikleri şeylerin değerlerini kıyaslamadan ibaret olduğu; mal kalıbı içinde de eşit insan emeği şeklinde insanların kendi kişisel emeklerini kıyasladıkları bir toplum, Hristiyanlıkta, özel olarak da Hristiyanlığın Protestanlık, Deizm gibi burjuva şekillerinde soyut insana tapmayı dine en uygun düşen tamamlayıcı olarak görür”.[130] Kapitalizmin egemenliğini küresel planda sürdürdüğü günümüzde de “soyut insan”ı kutsallaştırma, sadece Hristiyanlığın değil, burjuvalaşmış tüm dinlerin ortak duası haline gelmiş bulunuyor ve bu aşamaya ulaşmamış dinler ise fundamentalist şiddetle direnerek kaybolmuş bir dünyayı kurtarmaya çalışıyorlar.

Tarihî ve diyalektik materyalizmin ekonomi politik alanındaki çözümlemesiyle ilgili özetimizi burada noktalıyoruz. Şimdi bu öğretinin üçüncü kaynağına, ütopyacı sosyalizm ve Fransız tarih-yazıcılığına geçebiliriz.

C) Tarihî Maddecilik, Ütopyacı Sosyalizm ve Tarih-Yazıcılığı

Marx ve Engels Fransa’ya göre geri kalmış, bünyesindeki feodal ilişkileri hâlâ tasfiye edememiş bir toplumun aydınları olarak, daha 1789’da devrim

yapmış ve *İnsan ve Yurttaşlık Hakları Beyannamesi'*ni yayınlamış olan Fransa'ya hayranlıkla bakıyorlardı. Ayrıca, devrim özlemi konusunda kökeni Kant ve Hegel'e uzanan bir geleneğin mirasçısıydılar. Alman felsefesinin soyut ve spekülatif niteliği karşısında Fransız siyaset teorisinin gerçekçi ve pratiğe dönük yaklaşımı tüm ilerici Alman aydınları için çekici bir özellikti. Özellikle, Babeuf'ten itibaren Fransız Devrimi'nin kazanımları temelinde gelişen sosyalist akımlar Marx ve Engels'i çok genç yaşlardan itibaren etkilemişti. Bununla beraber bu kuramların ütopyacı niteliği ve sınıf kavgası yerine sınıf uyuşması arayan yaklaşımları iki düşünür için başlangıçtan itibaren itici olmuştur. Gerçekten de Marx ve Engels, *Manifesto'*da, o sıralarda propagandası yapılan çeşitli "sosyalizm" türlerini (feodal sosyalizm, küçük burjuva sosyalizmi, Almanların "*gerçek* sosyalizm"leri, burjuva sosyalizmi vb.) sert bir biçimde eleştirmişlerdir. Bununla beraber, iki düşünür, ütopyacı sosyalistlerin toplum düzenine eleştirel yaklaşımlarını övmekten de kendilerini alamamışlardı. "Komünist ve sosyalist yazılar, diyor *Manifesto*, eleştirel öğeler de içeriyorlardı. Mevcut düzenin temellerine saldırıyorlardı. Sonuç olarak, işçileri aydınlatmak için son derece kıymetli malzeme oluşturdular".[131]

Engels, daha sonraki bir analizinde, bu "kıymetli malzeme"yi en çok Saint-Simon, Fourier ve Owen'in eserlerinde bulduklarını yazmıştır. Ne var ki "Bu üç düşünür de, kendilerini, o sırada tarihin ortaya çıkardığı proletaryanın temsilcisi olarak görmüyorlar, Aydınlanma rasyonalistleri gibi bir sınıfı değil, tüm insanlığı kurtarmak istiyorlardı. Yine onlar gibi aklın ve ebedî adaletin krallığını kurmak istiyorlardı; fakat mevcut krallık ile Aydınlanmacıların tasarladığı krallık arasında bir uçurum vardı".[132] Bununla beraber Engels bu üç düşünürü farklı biçimlerdeki katkılarından dolayı uzun uzun övmüştür.

Engels'in *Anti-Dühring'*de tarihî maddeciliğin kökenlerini anlatırken çizdiği tabloda, Saint-Simon, daha 1816'da gerçek bilimin "üretim bilimi" olacağını söyleyen ve "siyasetin de tamamen ekonomi içinde eriyeceğini" öngören bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor.[133] "Yoksulluğu uygarlıktaki bolluğun yarattığını" söyleyen Fourier ise, diyalektiği "çağdaşı Hegel kadar ustalıkla" kullanan ve "insanın sürekli mükemmelleşeceği konusundaki gevezeliklerin aksine, her tarihî aşamanın yükselen ve alçalan kolları olduğunu" söyleyen bir sosyalistti. Yine Fourier, "burjuva dünyasının maddi ve manevi sefaletini acımasızca sergiliyor ve bu durumu Aydınlanma

filozoflarının dalkavukça vaatleri ile karşılaştırıyordu". Ve uygarlıkla kadın statüsü arasındaki ilişkiyi kavrayarak ilk kez "bir toplumda kadının özgürleşme derecesi, o toplumun genel özgürlüğünün doğal ölçüsüdür" diyen de Fourier olmuştu.[134]

Engels, yine *Anti-Dühring*'de, Fransız sosyalistlerinden sonra İngiliz sosyalizminin kurucusu R. Owen'den de övgü ile bahseder. Owen de Aydınlanma düşünürlerinin materyalist felsefesini benimsemiş ve insan karakterinin doğumdan gelen özelliklerinin yanı sıra yaşam koşullarına bağlı kazanımlar da taşıdığını kavramış bir düşünürdü. Bu fikrini daha yirmi dokuz yaşında iken yönettiği pamuk dokuma fabrikasında yürürlüğe koymuş ve çok da başarılı olmuştu. İş saatlerini azaltması, işçi çocukları için okullar açması, kriz dolayısıyla fabrikası çalışmadığı zamanlar bile işçilere tam ücret ödemesi, onu kısa sürede tam bir emekçi dostu haline getirmiş ve Avrupa çapında bir şöhret yapmasına yetmişti. Oysa Owen bununla da kalmadı; komünizme kaydı ve tüm yeni zenginliği ve yeni gücü "emekçi sınıfının yarattığını" ilan etti. Ne var ki bunun üzerine her şey birdenbire değişti: Hayırsever Owen gidip yerine komünist bir Owen gelince genç devrimcinin yaşamı da altüst oldu. Yine de Owen, resmî çevrelerden uzaklaştırılmasına, burjuva basınının ve meslektaşlarının suskunluğuna, tecrübesini Amerika'ya da yayma çabalarının iflasına aldırış etmedi; işçi sınıfına hizmetlerini zor koşullarda otuz yıl daha sürdürdü: Kadınların ve çocukların fabrikalarda çalışmalarını kısıtlayan sosyal kanunlar onun sayesinde çıktı. Tüm bu etkinlikleri özetleyen Engels, "İngiltere'de emekçilerin lehine gerçekleştirilen tüm sosyal hareketler, tüm ilerlemeler Owen'in imzasını taşır" diyor.[135]

Engels'in tarihî maddeciliğin köklerini ararken ütopyacı sosyalistler olarak yücelttiği düşünürler bunlardı. Daha sonra Lenin de, kuşkusuz yine mesafeli bir biçimde, Saint-Simon, Fourier ve Owen'i tarihî maddeciliği hazırlayan düşünürler arasında sayacak ve *Ne Yapmalı?* (1902) başlıklı eserinde, muhtemelen Engels'ten de esinlenmiş olarak, bu düşünürlerden, "doktrinlerinin ütopyasına ve fantezisine rağmen tüm zamanların en büyük beyinleri arasında yer alan ve bugün bilimsel doğruluğunu kanıtladığımız bir sürü fikri önceden ifade eden üç insan" olarak söz edecektir. [136]

Aslında sınıfsal analizin ipuçları, ilgili bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, Hegel'de bile mevcuttu. Yeni doğan bir sınıf olarak proletaryanın

hazin durumu sadece sosyalistleri değil her türlü hayırseveri de harekete geçirmiş ve bu amaçla bir sürü dernek kurulmuştu. Ne var ki, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu yolla ortaya çıkan yazının tek başına tarih araştırmalarını bilimsel bir düzeye taşıma gücü yoktu. Bu yüzden sınıf faktörünün tarih-yazıcılığına girmesi ve bu alanda yeni bir toplumsal tarihçilik türünün ortaya çıkması farklı bir kanaldan beslenen katkılarla mümkün oldu. İlginçtir ki ekonomide başı nasıl burjuva iktisatçıları çektilerse, tarih-yazıcılığında da burjuva tarihçileri çektiler. Marx ve Engels çeşitli yazı ve mektuplarında bu konuda F. Guizot, A. Thierry, A-F. Mignet ve J. Wade gibi isimler saymışlardır. Gerçekten de, Marx, Mart 1852'de yazdığı bir mektupta "modern toplumlarda sınıfların varlığını ve sınıf kavgasını keşfetmek onuru bana ait değil; diyordu; burjuva tarihçileri benden çok önce sınıf kavgalarının tarihî evrimini anlatmışlardı ve burjuva iktisatçıları da bunun anatomisini yapmışlardı."[137]

Somut olarak ne öneriyordu bu "burjuva tarihçileri"?

Marx, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Thierry, Guizot ve Wade'in isimlerini veriyor ve "genel olarak demokratlar"a seslenerek, "bu (demokrat) beyler, örneğin, Thierry, Guizot, Wade vb. gibi tarihçilerin eserlerini okumalı ve "*geçmişteki sınıflar*"ın tarihi üzerinde biraz aydınlanmalı idiler" diyor.[138] Oysa bu "aydınlanma"nın da sınırları vardı ve Marx, A. Thierry'nin ertesi yıl yayınlanan eserini okuduktan sonra, Engels'e yolladığı bir mektupta bu sınırları şöyle anlatıyordu:

"Bir kitap beni çok ilgilendirdi; Augustin Thierry'nin 1853'te yayınlanan *Üçüncü Zümrenin (Tiers-Etat) Oluşumu ve İlerlemesi Tarihi* başlıklı kitabı. Fransız tarih-yazıcılığında '*sınıf kavgası*'nın babası olan bu mösyönün, önsözünde, günümüzde de burjuvazi ile proletarya arasındaki antagonizmayı gören ve bu özgül karşıtlığın izlerini 1789'a kadar sürerek, '*Tiers-Etat*'nın tarihinde arayan 'genç tarihçiler'e nasıl saldırdığını görmek garip. Thierry, 'Tiers-Etat'nın asiller ve ruhban sınıfı dışında kalan herkesi kucakladığını ve burjuvazinin tüm bu unsurları temsil ettiğini kanıtlamak için çok çaba sarf ediyor."[139]

Gerçekten de burjuvazi, proletaryayı artık yanında bir müttefik olarak değil de karşısında bir hasım olarak görmeye başlayınca "sınıf kavgasının babası" Augustin Thierry de "sınıf analizi"nin sınırlarına gelmiş ve burjuva-

proleter çelişkisinin altını çizen tarihçilere ateş püskürmeye başlamıştı. Durum bir bakıma ekonomi politikte Ricardo'nun durumuna benziyordu. Ricardo ekonomide kâr-rant, kâr-ücret karşıtlıklarını ve sınıf çelişkilerini araştırmalarının başlangıcı yapmış, fakat bu uyuşmazlığı, saf bir şekilde, toplumların *doğal, değişmez* kanunu sanmıştı. Böylece burjuva iktisadının artık bir daha aşamayacağı sınırlarına ulaşılmış oluyordu. A. Thierry ise sınıf kavgasını burjuvazi-aristokrasi karşıtlığı aşamasında donduruyor ve Üçüncü Napolyon'un darbesinden sonra bile burjuvaziyi hâlâ proletaryanın temsilcisi olarak görüyordu. Bu görüşü darbeci İmparator tarafından beğenildi ve Thierry ödüllendirildi.[140] Oysa ünlü tarihçi eğer Marx'ın *18 Brümer*'ini okumuş olsaydı, kuşkusuz, bu burjuvazinin proletarya korkusuyla nasıl küçük köylülüğe yaslandığını, nasıl ayak takımını (plebler, bohemler vb.) proletaryaya karşı kullandığını –eğer bildiği halde gizlemiyorsa– öğrenecekti.

Augustin Thierry sınıf analizini burjuva-proleter çatışmasında dondurmuştu; fakat yine de tarih-yazıcılığına katkısı son derece önemli ve özlü olmuştu.[141] Bu katkının değeri, bu ekolü izleyen pozitivist tarih anlayışı anımsanırsa çok daha iyi anlaşılacaktır. Marx, 1853'de, Thierry'yi okuduktan hemen sonra Herbert Spencer'in "Statik Sosyal" başlıklı eserini okurken, pozitivizme özgü mekanist eğilimle karşılaşmış ve demografik gelişmeler konusunda biyolojik kanunların nasıl toplumsal plana olduğu gibi aktarıldığına tanık olmuştu.[142] Oysa A. Thierry, F. Guizot gibi tarihçiler burjuvazinin yanında yer alsalar da, sermaye-emek çelişkisini gizleseler de geniş bir tarih dilimini sınıf kavgası ile açıklamışlardı. Daha özgül bir planda, A. Thierry'nin Türk fetihlerini, Batı'da Germen fetihleriyle benzerlik ve paralellik içinde ele alan yorumları o dönem Batı tarih-yazıcılığı açısından büyük bir yenilik teşkil ediyordu. Fransız tarihçisi, o yıllardaki tüm ön yargılı yaklaşımların dışında, Türk fetihlerini Normanların İngiltere'yi fethetmelerine benzetiyordu ve çizdiği tabloda Türkler Norman aristokrasisinin, Rumlar ise Angl ve Saksonların ("reaya"nın) yerini alıyordu.[143] Aslında Britanya adalarındaki halklar da (Angl'ler, Sakson'lar, Jütler vb.) altı yüzyıl kadar önce aynı topraklara fetihçi olarak yerleşmişler ve Hristiyanlaşarak Birleşik Krallık tarihini başlatmışlardı. Norman istilası ile aynı süreç bazı özgül koşullar bağlamında yinelenmişti. Thierry'nin incelemesinde söz konusu benzerliği soyut bir spekülasyon olmaktan çıkaran belgesel unsurlarla da

karşılaşıyoruz ki bunların mukayeseli tarih araştırmalarında şimdiye kadar pek kullanılmamış olmaları hayli şaşırtıcıdır.[144]

Tarihî maddeciliğin doğmasına ortam hazırlayan felsefe, ekonomi politik ve çalışmaları ana hatlarıyla bunlardı. Şimdi Marx'ın *Kapital*'i yazarken nasıl eylemden kopmadığını ve Engels'le birlikte *Birinci Enternasyonal*'de nasıl bir kavga verdiklerini izlemeye çalışalım.

Marx, Engels ve Birinci Enternasyonal: Teori ve Pratik

Marx, Ağustos 1849'da Londra'ya yerleştikten ve *British Museum* kitaplığına giriş kartı aldıktan sonra teorik çalışmalarına öncelik vermiş, *Kapital*'in hazırlıklarına başlamıştı. İki yıl sonra Fransa'da gerçekleşen Louis Bonaparte'ın darbesi de aslında Avrupa'daki tüm devrimci hareketlere karşı bir darbe olmuştu. Böylece girilen karşı-devrim döneminde, Marx'ın 1848 devriminin bastırılmasından sonra Engels'e söylediği gibi, "ilticanın uykusuz geceleri" başlamış oluyordu. "İltica" demek, Marx için işçi sınıfından ve devrimci eylemden uzak olmak demekti.[145] Teorik çalışmalarla ve Amerika'da burjuva radikallerinin çıkardığı *New York Daily Tribune* gazetesine yaptığı yorumlarla geçen bu "uykusuz geceler" on yıldan fazla sürdü.

İşçi sınıfı uyanmaya 1860'lara girilirken başladı. İngiltere'de grevler birbirini izliyor, Fransa'da ise –ülkenin siyasal geleneğine uygun şekilde– Blanqui ya da Proudhon damgalı devrim tasarıları ortaya atılıyordu. Bu koşullarda 1862 yılında Londra'da düzenlenen uluslararası sergi Fransız ve İngiliz işçi temsilcilerinin bir araya gelmeleri için iyi bir fırsat oluşturdu. Marx'ın 1844'de *Alman-Fransız Yıllığı*'nı çıkarırken düşlediği Alman kuramcılığıyla Fransız devrimciliğini birleştirme tasarısı, bu kez Londra'da Fransız devrimcileriyle İngiliz sendikacıları arasında kendiliğinden gerçekleşiyor gibiydi.

Aslında sanayileşmede en ileri düzeyde olan bu iki ülke militanlarını birleştiren birçok şey vardı; fakat en önemlisi şuydu: İngiliz burjuvazisi artan grevler karşısında kolaycı bir çözüm bulmuş, başka ülkelerden "grev kırıcılar" ithal etmeye başlamıştı.[146] Bunu engellemek için İngiliz sendikacıların Fransız ve diğer kıta Avrupa'sı devrimcilerine ihtiyacı vardı. Fransa'da ise III. Napolyon, sınıf kavgasını önlemek amacıyla emekçileri de sisteme sokmak istemiş ve bunun için işçilerin fabrikalarda temsilciler

seçerek örgütlenmelerine izin vermişti. Bu durumda devrimci emekçilere düşen de yasal yapıda açılan bu deliği genişletmek, işçi sınıfını bağımsız bir örgüte kavuşturmaktı. Zaten Londra'daki sergiye gelen delegeler bu yolla seçilmiş işçi temsilcileriydi. Aralarında çok sayıda Bonapartizmi destekleyenler olsa bile, Fransız işçilerin ekonomik kavgada İngiliz sendikacılardan öğreneceği çok şey vardı. Birinci Enternasyonal fikri, uluslararası emekçi dayanışmasını sağlayacak bir dernek tasarısı çerçevesinde, bu temaslar sayesinde doğdu. 1863'te Polonya'da patlak veren halk ayaklanması ise bu yöndeki gelişmeleri hızlandırdı.

Polonya halkının Rus despotizmine karşı başkaldırması Fransa ve İngiltere'de büyük bir heyecan uyandırmış, işçi örgütleri hükümetlerinin müdahalesi için baskıda bulunmaya başlamıştı. Hatta Fransız işçileri binlerce imza toplayarak bu konuda III. Napolyon'a bir de dilekçe sundular. Oysa her iki hükümet de müdahaleden kaçınıyor ve bu konudaki isteksizliği karşı tarafa yüklüyordu. Bu durumda Fransız ve İngiliz işçileri Londra'da ortak bir miting düzenlemeye karar verdiler.

Miting Londra'da 22 Temmuz 1863 tarihinde yapıldı; fakat geç kalınmış, bu arada Polonya ayaklanması büyük ölçüde bastırılmıştı. Ne var ki, asıl amacına ulaşamamış olsa bile, eylem yine de boşuna olmadı. Fransa'dan gelen bağımsız delegelerle İngiliz işçi temsilcileri bu fırsattan yararlanarak bir toplantı yaptılar ve tarihî bir karara imza attılar: Uluslararası bir işçi derneği kurulacaktı ve bunun için de bir hazırlık komitesi kurma kararı alınmıştı. Bu Komite'nin çalışmaları bir yıldan fazla sürdü.

Marx derneğin hazırlık çalışmalarından haberdar edilmedi ve bu yüzden de kurucu kongre hazırlıklarına bir katkıda bulunamadı. Gelişmelerden ancak *Enternasyonal*'in kuruluş toplantısına bir hafta kala, Londra'ya sığınmış genç bir Fransız Cumhuriyetçisi sayesinde haberdar oldu ve hazırlıklar hakkında kendisine bilgi verilerek Kongre'ye davet edildi.

Marx o sırada bir yandan sağlık sorunlarıyla savaşıyor, öte yandan da *Kapital*'i tamamlamak için yoğun bir çaba sarf ediyordu; fakat güncel olayları yakından izlemekten de geri kalmıyordu. Öyle ki tam da bu sıralarda patlak veren Polonya ayaklanmasını heyecanla karşılamış, hatta bu konuda Engels'le birlikte İngiliz diplomasisini kınayan bir de broşür kaleme almıştı.[147]

Aslında Marx'ın Polonya'ya ilgisi yeni bir şey değildi. *Yeni Renanya Gazetesi*'nde bu konuda yazılar yazmış, 1856'da da Polonya tarihini özel olarak incelemişti; çünkü düşünür, "1789'u izleyen tüm devrimlerin yoğunluğunun ve canlılığının az çok Polonya'ya karşı tutumu ile ölçülebileceğine" inanıyordu.[148] Avrupa'daki tüm tutucu güçlerin jandarması olan Rus despotizmine karşı bir ayaklanma, devrim ve karşı-devrim sorununun özüyle ilgiliydi. Bu durumda 1863 başında Polonya'da ayaklanma başlayınca Marx'ın tepkisi de çabuk ve net oldu. Engels'e yazdığı mektupta, "artık bir şey kesin, diyordu, Avrupa'da devrim çağı yeniden başladı".[149]

Devrim çağı yeniden başlamıştı; fakat *Kapital*'in de yazılması gerekiyordu. Yine de en yoğun teorik çalışmaları sırasında bile pratikten kopmak istemeyen düşünür, 1864'te, "etkili olabileceği" düşüncesiyle *Birinci Enternasyonal*'e katılmayı reddedemedi. Bu vesileyle J. Weydemeyer'e yazdığı mektupta "yıllar boyunca her türlü örgüte katılmayı reddetmeme rağmen *bu kez* kabul ettim; diyordu; çünkü önemli bir etkimizin mümkün olduğu bir iş söz konusu".[150] Gerçekten de Marx'ın *Birinci Enternasyonal* bayrağı altındaki etkinlikleri düşünürün yaşamında özel bir sayfa teşkil etmektedir. "Marx, der P. Lafargue, hem bilimde hem de siyasal eylemde ilk planda yer alan ender şahsiyetlerden biridir; bunları o kadar içtenlikle birleştiriyordu ki, eğer âlimi sosyalist savaşçıdan ayırırsanız kendisini anlamanız imkânsız hale gelir".[151]

Tarihe *Birinci Enternasyonal* adıyla geçen *Uluslararası Emekçiler Derneği*, 1864 Eylülünde, Londra'da, iki bin kadar delegenin tıka basa doldurduğu St. Martin Hall salonunda çalışmalarına başladı ve 1872 La Haye Kongresi'nde örgüt merkezinin New York'a taşınmasına karar verilmesine kadar *fiilî* varlığını sürdürdü. Derneğin *hukuki* varlığının sona ermesi ise 1876 Philadelphia Konferansı'nda alınan kararla gerçekleşti.

Aslında *Birinci Enternasyonal*'i bitiren 1871 Paris Komünü tecrübesi ve bu ilk emekçi iktidarının acı sonu olmuştu. Bununla beraber örgütün sönmesi elbette ki emekçi-işçi sınıflarının enternasyonal dayanışmasının sonu olmadı. Marx, daha sonra, Alman sosyal-demokratlarının programı vesilesiyle *Enternasyonal*'i anımsayacak ve şunları yazacaktır: "İşçi sınıflarının enternasyonal eylemi hiçbir şekilde *Uluslararası Emekçiler Derneği*'nin varlığına bağlı değildir. Bu örgüt, sadece, eylemi ilk kez

merkezî bir organla donatma girişimi oldu. Bu girişim eylemi tahrik eden bir güç olarak devamlı sonuçlar verdi ise de örgüt *Paris Komünü*'nün düşmesinden sonra uzun süre devam edemezdi".[152]

Birinci Enternasyonal yaklaşık on yıllık çalışmalarını büyük ölçüde dışarıdan gelen ağır baskılar altında; içerden de –zaman zaman çok sertleşen– teori, taktik ve strateji tartışmaları içinde geçirdi. Kongre ve konferanslar, yer yer kulislerde muhbirlerin cirit attığı, burjuva basının iftira yarışına girdiği toplantılar oldular. O kadar ki kimi gazeteler toplantı günleri çocukların sokağa çıkmamalarını, ya da bunların eline kıymetli şeylerin verilmemesini önerecek kadar alçaldılar.[153] Aslında bu korku ve iftira kampanyası emekçi hareketinin artık hesaba katılması gereken bir güç olarak görüldüğünün de işaretiydi. Emekçiler yılmadılar; genel kurul ve konferanslarda gündemdeki sorunları günlerce hararetle tartıştılar.

Burada hakkında zengin bir yazının oluşmuş bulunduğu *Birinci Enternasyonal*'in tarihçesini yapmaya çalışmayacağım. Konumuz açısından önemli nokta, *Birinci Enternasyonal*'de, Marx ve Engels açısından kuramla eylemin nasıl bütünleştiklerini sorgulamak ve daha sonra da bundan bilimin statüsüyle ilgili ne gibi sonuçlar çıkarabileceğimizi tartışmak olacaktır. Bu sorgulamaya da şöyle genel bir soru ile başlayabiliriz: On yıllık etkinliğinde *Birinci Enternasyonal*'in gündemini en çok hangi konular işgal etmişti?

Birinci Enternasyonal ve "Mezhep Kavgaları": Mülkiyet Sorunu

Sosyalizm anlayışının ülkelerin ve emekçi sınıfların tecrübelerine göre farklılıklar gösterdiği bir ortamda, *Enternasyonal*'in gündeminin en önemli maddesi kuşkusuz önce teoride ve pratikte ortaklığı, yani işçi dayanışmasını ve enternasyonalizmi sağlamaya çalışmak olmuştu. Sosyalistleri bölen "mezhep (sect) kavgaları"[154] daha çok ulusal tecrübelerin farklılığından doğuyordu. Bu kavgalarda, Marx, birleştirici yönde çaba sarf etmekle beraber kongrelere katılan delegeler daha çok bu "ulusal" tecrübelerin sözcülüğünü yapan liderleri izliyordu. Örneğin Proudhon'un Fransız; Lassale'ın Alman; Owen'in de İngiliz delegeleri ve emekçileri üzerindeki etkileri büyüktü. Bunlara ek olarak, bir kısım (Rus, İspanyol, İtalyan vb.) devrimcileri de Bakounin anarşizminin etkilerinden kurtarmak gerekiyordu. Kuşkusuz bu durum belli bir stratejik ve taktik esnekliği de zorunlu kılıyordu. Marx bu konuda ilginç açıklamalar yapmıştır. La Haye

Kongresi’nden sonra Amsterdam’da düzenlenen mitingde yaptığı konuşmada, sosyalist lider, “çeşitli ülkelerin geleneklerini, âdetlerini ve kurumlarını dikkate almanın önemini biliyoruz” diyordu ve bu nedenle sosyalizme geçiş yollarının da farklı olacağına işaret ediyordu. Örneğin Amerika’da, İngiltere’de –hatta belki de Hollanda’da– bu geçiş *barışçı yollarla* mümkün iken, “kıta Avrupası ülkelerinin çoğunda devrim ancak *güç kullanımı* ile gerçekleşebilirdi”.[155] Aslında teorideki fikir ayrılıkları, eylem planındaki tüm kavgaların temelini teşkil etmiştir.

Marx *Birinci Enternasyonal*’e katıldığı zaman henüz *Kapital*’i yayınlamamıştı; fakat eserin tüm ana kavramları ve bunları temellendiren veriler zihninde aşağı yukarı hazırdı. Nitekim artı-değer kuramının temellerini 1865 Haziranında Enternasyonal’in Merkez Kurulu’na sunduğu *Ücret, Fiyat ve Kâr* başlıklı raporunda özetledi.[156] *Kapital* de *Enternasyonal*’in üçüncü yılında yayınlandı ve devrimciler arasında büyük yankılar uyandırdı. Kaldı ki daha önce yazdığı eserler sayesinde Marx’ın teorideki yetkinliği zaten herkes tarafından biliniyordu. *Enternasyonal*’in program niteliğindeki açılış bildirisini ve tüzüğünü Marx kaleme aldığı gibi daha sonra da 1870’lere damgasını vuran Paris Komünü tecrübesini yine kendisi analiz etti.[157] Ne var ki bütün bunlar *Birinci Enternasyonal’*deki fraksiyon kavgalarına son vermeye yetmedi.

Pratikteki bölünmelere yol açan teorik anlaşmazlık mülkiyet ilişkileri ve sınıf kavgası konusunda düğümleniyordu. Özellikle tarihî maddeciliğin temeli olan mülkiyet sorunu delegeler arasında büyük ayrılıklara yol açmıştı. Bunun nedeni şuydu: Emekçiler arasında üretim araçlarına ve küçük bir toprak parçasına sahip, yarı-zanaatkâr konumunda önemli bir kesim vardı ve küçük mülkiyet olgusu bunlara bağımsızlık ve özgürlüğün garantisi olarak görünüyordu. İngiltere ve Fransa’da küçük burjuva sosyalizmine damgasını vuran kooperatifçi akım da bu anlayıştan kaynaklanıyordu. Bu yüzden 1868 yılına kadar Marx ve Engels durumu zorlamadılar ve *Enternasyonal’*in hiçbir belgesinde mülkiyet ilişkileri sorunu o tarihe kadar doğrudan açıklığa kavuşturulmadı.

Mülkiyet tartışmaları ilk kez 1867’de, Marx’ın *Kapital*’in yayınlanmasıyla meşgul olduğu için katılamadığı Lausanne Kongresi’nde gündeme gelmişti. Kongre’nin toplantılarında Proudhon’cular toprakta bireysel mülkiyeti savundular ve kolektif mülkiyete karşı çıktılar. Bu

çabalarında da başarılı oldular. Sonuç olarak da Marx'ın desteklediği, kolektif mülkiyeti savunan delegenin görüşleri karara bağlanamadı. Konu 1868 yılı başlarında, Brüksel Kongresi'nin hazırlıkları sırasında ve bu kez hayli değişik bir atmosferde yeniden gündeme geldi. Arada *Kapital* yayınlanmış, çağdaş kapitalizmin temel kavramları delegelere açıklanmış, hatta Engels emekçilerin çıkardığı bir gazetede (*Demokratisches Wochenblatt*) eserin temel fikirlerini anlatan bir dizi makale yazmıştı. Fakat Marx bu kez de mülkiyet konusundaki girişimlere doğrudan katılmadı ve görüşlerini benimseyen bir delegenin kendisine devamlı danışarak hazırladığı raporu desteklemeyi daha uygun buldu.

Mülkiyet sorunu beraberinde sınıf ilişkileri sorununu da gündeme getirmişti ve Marksist militanlar bu alanda da büyük bir direniş cephesiyle karşılaştılar. Öyle ki küçük mülkiyetin erdemlerinden hareket eden Proudhoncular, Lassalcılar ve Owenciler sınıf kavgasından çok, emekçilerin hakkını teslim eden bir sınıf uzlaşmasından yana idiler. Bu konuda Proudhon Üçüncü Napolyon'la, Lassale ise Bismarck ile uzlaşma halinde olmuştu. Lassale'ın 1864'te, Proudhon'un 1865'te ölümü durumu değiştirmedi. Marx'ın Proudhon'un ölümü dolayısıyla fikrini soran devrimci dostlarına söylediği şeyler, aslında küçük burjuva sosyalistlerinin ortak özelliklerini ortaya koyuyordu. Diyalektiği kavrayamamış olmak; iktisadın temel kavramlarından habersiz bulunmak; tarihî kategorileri tarih dışı, metafizik kategoriler gibi algılamak, kısaca bilimsel olamamak bu düşünürlerin ortak niteliğiydi.[158] Özellikle İngiliz devrimcilerinin R. Owen'in etkisiyle savundukları kooperatifçi fikirler de sınıf uzlaşmasına götüren başka bir faktördü. Oysa Marx daha *Enternasyonal*'in kuruluş bildirisinde sermaye birikimini ve artan sınıfsal eşitsizlikleri anlatmış ve keskinleşen sınıf çelişkilerini kooperatifçiliğin önleyemeyeceğini rakamlarla göstermişti. Bu vesileyle, "1848-1864 döneminin tecrübesi açıkça kanıtladı ki, diyordu ihtiyatlı bir dille Marx, ilke olarak ne kadar mükemmel ve uygulamada da ne kadar yararlı olursa olsun, emekçilerin özel ve tesadüfi çabalarına sıkı sıkıya bağlı kooperatifçi çalışma, ne tekelciliğin geometrik dizi oranıyla artan gelişmesini durdurmaya, ne kitleleri kurtarmaya, hatta ne de bunların sefaletlerini birazcık olsun azaltmaya yetecektir".[159]

Bu kısa açıklamamızın gösterdiği gibi, Marx ve Engels'i *Birinci Enternasyonal* toplantılarında en çok işgal eden sorunlar mülkiyet ilişkileri,

sınıf kavgası ve kooperatifçiliğin sınıf çelişkilerini çözeceğini sanan yanlış anlayış olmuştur. İlginçtir ki *Enternasyonal*'in tüm resmî belgelerini kaleme alan Marx, keskinleşen sınıf çelişkilerini her vesileyle rakamlara dayanarak anlatmış olsa da, "sınıf kavgası" sözcüğüne hemen hiç yer vermemiştir. Çeşitli eğilimler arasında bir uzlaşma sağlayabilmek için bu zorunluydu. Bu nedenle *Enternasyonal* hiçbir zaman ayrıntılı bir programa sahip olmadı. 1864'te kabul edilen –ve yine Marx'ın kaleme aldığı– geçici tüzük, örgütün yapılanma biçimini öngören maddeler dışında, sadece ekonomik planda işçi dayanışmasından söz ediyordu. Buna ancak yedi yıl sonra, Londra'da toplanan konferansta, işçilerin siyasal kavgasını da kabul eden bir madde eklenebildi.[160]

Enternasyonal, Dış Politika ve Kurtuluş Savaşları

Mülkiyet ve sınıf kavgası sorunlarının dışında önemli bir sorun da dış politika sorunuydu. Marx, temel sorunların çözümünün önemli bir ölçüde de dış politikada yattığına inanıyor ve emekçileri "uluslararası politikanın gizemlerine nüfuz etmeye" davet ediyordu: "Eğer dış politika kriminel amaçlar güdüyor, ulusal ön yargıları seferber ederek korsanlık savaşlarında kan akıtıyor ve halkın soyulmasına yol açıyorsa, işçi sınıfı kurtuluşunu sağlayacak birliği ve kardeşlik dayanışmasını nasıl sağlayacaktı?"[161]

Dış politikanın sosyalist mücadeleye en büyük etkisi ulusal kurtuluş savaşları bağlamında kendisini gösteriyordu. Gerçekten de *Birinci Enternasyonal* daha ilk toplantılarından itibaren uluslararası boyut kazanmış iki kurtuluş savaşı ile karşılaşmış ve bunları gündemine almak zorunda kalmıştı. Bunlar Polonya ve İrlanda kurtuluş savaşları idiler.

Polonya Kurtuluş Savaşı 1863'te Londra'da burjuva radikallerinin kurmuş olduğu *Polonya Bağımsızlığı Ulusal Birliği* tarafından uluslararası plana taşınmıştı. Bu örgütün yöneticilerinden bazıları daha sonra *Enternasyonal*'in merkez kurulunda da yer aldılar. Ne var ki III. Napolyon'un kendisini kurtuluş savaşlarının koruyucusu gibi sunan demagojik politikası bunlar arasında da etkili olmuş, Fransız yanlısı bir eğilime yol açmıştı. Marx, daha başlangıçta bu çizgiyle karşılaşmış ve daha önce sözünü ettiğimiz araştırmasıyla, "aslında Fransızların XV. Louis'den III. Napolyon'a kadar Polonya'ya nasıl ihanet ettiklerini" göstermişti.[162]

Polonya sorunu Avrupa'da devrim sorunuyla diplomasi sorununun nasıl eklemlendiğini gösteren en anlamlı örnekti.

İrlanda sorunu ise 1867 yılında, iktisadi kriz belirtileri içinde gündeme damgasını vurdu. Harekette başı küçük burjuva devrimcileri (Fenian'lar) çekiyor ve İrlandalı devrimciler davaları uğruna terörist yöntemlerden de kaçınmıyorlardı. Oysa bu tutumları sendikacılıkta etkili olan İngiliz işçi temsilcilerini kendilerinden daha da uzaklaştırıyordu. Marx, Fenian'ların milliyetçiliğini ve terör eylemlerini hiç onaylamamakla beraber, başlangıçta, direnişin İngiliz sendikacılığını radikalleştireceğini ve İrlandalıların kurtuluşunun da İngiltere'de gerçekleşecek devrimle sağlanacağını düşünüyordu. Ne var ki 1867 sonlarında İrlanda tarihini ve 17. yüzyıldan itibaren İrlandalı köylülerin mülksüzleşme sürecini inceledikten sonra bu fikrini değiştirdi. Artık, aksine, İrlandalıların bağımsızlığının İngiliz proletaryası için devrimci bir kıvılcım olacağı kanısına varmıştı.

Fenian'lar şehirli küçük burjuva devrimcileri idiler ve topraksız köylüleri savunuyorlardı. Bunların çoğu İngiltere'ye göçmüş ve İrlanda nüfusu azalmıştı. İrlanda ulusal sorunu artık var olma ya da yok olma sorunu haline gelmişti. Öte yandan İrlandalı köylüler İngiltere'de ucuz emek gücü oluşturarak İngiliz işçilerin ücretlerini de düşürüyorlar ve proletaryada etnik bölünmelere yol açıyorlardı. İşçi sınıfının ekonomik kavgasının en üst düzeye ulaştığı bir ülkede devrime kapıyı aralamanın tek yolu bu birlikteliğe son vermek olacaktı. Görülüyor ki, 1848-49 devrimleri sırasında olduğu gibi, *Birinci Enternasyonal*'de de Marx ulusal kurtuluş savaşlarını proletarya öncülüğü ve devrim bağlamında düşünüyor, milliyetçi duygulara prim vermiyordu. Elbette ki bu tavır ulusal özgüllüklerin ve tecrübelerin yadsınması değildi. Nitekim Marx ve Engels'in kendileri de en büyük dayanışmayı Alman devrimcileri ile sağladılar. *Birinci Enternasyonal*'in son bulmasından sonra Marx ve Engels devrimci eylemlerine ve kavgalarına Alman sosyal-demokrat partisi içinde devam ettiler. Ne var ki Enternasyonal'in sonunu da bir ölçüde etnik farklılıkların ve ulusal tecrübelerin işçi enternasyonalizmini köstekleyen etkileri hazırladı.

Paris Komünü ve Birinci Enternasyonal'in Sonu

Engels 1877'de kaleme aldığı, Marx'ı tanıtan yazısında *Birinci Enternasyonal*'e son veren konjonktürü şöyle betimliyordu:

“Paris Komünü’nün düşmesi *Enternasyonal’*i imkânsız bir duruma soktu. Örgüt, başarıyla taçlanacak bir eylem olanağını tamamen kaybettiği bir sırada, Avrupa tarihinin en ön planına itilmişti. Kendisini yedinci büyük güç düzeyine taşıyan olaylar, aynı zamanda savaşçı kuvvetlerini seferber etmesine ve kaçınılmaz bir yenilgiyle işçi sınıfı hareketinin onlarca yıl bastırılması tehlikesi altında bu kuvvetlerin savaşa sokulmasına engel teşkil ediyordu. Ayrıca, *Enternasyonal*’in gerçek durumunu anlamadan ya da hesaba katmadan, fakat örgütün aniden artan itibarını kişisel hırs ve gururları uğruna kullanmak için farklı cephelerden unsurlar harekete geçmişlerdi. Bu durumda kahramanca bir karar almak gerekiyordu ve bu kararı almak, sonra da onu La Haye Kongresi’nde başarıya ulaştırmak görevi yine Marx’a düştü. Resmî bir kararla, *Enternasyonal*, merkezinde dar kafalı ve kör unsurların yer aldığı Bakuninci hareketlerin sorumluluğunu üstlenmeyi reddetti; daha sonra da, genel tepkiler karşısında, işçi sınıfının eylemciliğini, kendisinden beklenen daha yüksek talepleri karşılamanın olanaksızlığı ve emekçileri –durumun gösterdiği gibi– kaçınılmaz olarak kana boyayacak bir sürü fedakârlığın dışında tutarak koruma zorunluluğu ile *Enternasyonal*, geçici olarak sahneden çekildi ve Merkez Kurulu’nu Amerika’ya nakletti. Olayların daha sonraki gelişimi, o zaman ve daha sonra eleştirilen bu kararın ne kadar doğru olduğunu ortaya koydu”.[163]

Görüldüğü gibi, Engels’in yorumu Paris Komünü kanla bastırıldıktan sonra *Enternasyonal’*in içine düştüğü paradoksal durumu bütün çıplaklığı ile gözler önüne seriyordu. 1871’de madalyonun bir tarafında şunlar vardı: Yaşadığı tecrübeyle, Komün, uluslararası arenada ön plana çıkmış, bütün gözler ona çevrilmişti. Çeşitli ülkelerdeki şube sayısı artıyor, üyeleri hızla çoğalıyordu. Kendisiyle dayanışma halindeki işçi sendikaları sayesinde üye sayısı yüz binleri, milyonları bulmuştu. *Enternasyonal*’in yayın organları yedi milyon üyeden söz ediyordu.[164] Bu rakam herhalde abartılıydı, ya da tahminî bir sempatizan kitlesini yansıtıyordu; ne var ki örgütün uluslararası bir güç (altı “büyük devlet”ten sonra “yedinci güç”) haline geldiği de bir gerçekti. Öte yandan aynı gelişme içinde Proudhon ve Blanqui’nin tezleri uygulamada çürümüş, Marx’ın adı ön plana çıkmıştı. 1870’e kadar kitlelerin fazla duymamış olduğu Marx ismi artık tüm dudaklardaydı. Popüler dergiler bile Komün liderinin resimlerini basan, yaşam öyküsünü anlatan yayınlar yaptılar.[165] Oysa aynı süreç Marx’ı egemen sınıfların da

en büyük düşmanı haline getirmişti. Marx’a en büyük iftiralar, kendisini eskiden “Kont Bismarck’ın sekreterliğini yapmış bir Alman ajanı” gibi sunan yalanlar bu sırada ortaya atıldı.[166] Yine de bütün bu saldırılar belli bir gücün kabulü ve ona karşı tepkinin ifadesiydi. Marx, Kugelmann’a yazdığı mektupta, “bu sırada Londra’da en çok tehdit edilen ve en iyi iftira edilen adam haline geldim” diyor, fakat “yirmi yıllık sıkıcı bir aşk türküsünden sonra bunların kendisine iyi geldiğini” de ekliyordu.[167]

Gerçekten de *Enternasyonal’*in gücü ve itibarı artmış, yer yer korku ve düşmanlıkla da olsa tüm dikkatler örgütün üzerinde toplanmıştı. Bu ise *Enternasyonal’*den “daha yüksek beklentiler”e yol açıyor, sorumsuz ve gözü kara radikalleri kamçılıyordu. Kısaca madalyonun öbür tarafında da ütopik ve provokatif beklentiler vardı. Oysa Engels’in dediği gibi, Bakunin’in kışkırttığı aşırı beklentileri örgütün karşılama olanağı bulunmuyordu. Yine de anarşist kuramcının tezleri, Komün tecrübesiyle Proudhon ve Blanqui’nin tezlerinin geçersizliği ortaya çıktıktan sonra gündemi işgal etmeye başlamıştı.

Bu gelişmeler nasıl oldu?

Bu gelişmeleri, başından alarak, şöyle özetleyebiliriz. Komün üyeleri, çoğunluğu temsil eden Blanqui’cilerle, azınlıkta kalan Proudhon’cular olmak üzere iki gruptan oluşuyordu. Aralarında çok az sayıda Marksist vardı. Proudhon’cular iktisadi tezlere, Blanqui’ciler ise siyasi tezlere öncelik veriyorlardı. Ne var ki, Komün, iki ayı aşan (18 Mart 1871-28 Mayıs 1871) uygulamasıyla, her iki akımın istediklerinin de tam tersini yaptı.

Köylü ve esnaf sosyalizmini temsil eden Proudhon kolektif mülkiyet fikrinden nefret ediyordu. Bunun emekçilerin özgürlüğünü sınırladığı, faydadan çok zarar getirdiği kanısındaydı. Ekonominin motor gücü, ona göre, iş bölümü, serbest rekabet ve özel mülkiyet idi. Kolektif mülkiyet, ancak demir yolları işletmeciliğinde olduğu gibi bir istisna olarak kabul edilebilirdi. Oysa Komün bu “istisna”yı kural haline getirdi ve büyük sanayiyi yerel birimler sayesinde tüm fabrikaların *Enternasyonal’*in kontrolüne geçmesini sağlayacak şekilde yeniden düzenledi. Paris Komünü de bütün bu birimleri birleştiren federal merkez olacaktı. Bu, pratikte, Proudhon’un tüm iktisadi düşlerinin çökmesi demekti. Engels,

Proudhon'dan çok Marx'ın düşüncesine uygun olan bu gelişimde tek eksik olan ve "ağır bir siyasal hata" teşkil eden şeyin Komüncülerin Merkez Bankası'nı (*Banque de France*) sosyalleştirmeyi düşünmemeleri olduğunu yazmıştır. "Komün'ün elindeki bir Merkez Bankası, diyordu Engels, bin rehinden daha değerliydi; bu, tüm Fransız burjuvazisinin Komün'le anlaşması için Versay Hükümeti üzerine baskı yapması anlamına gelecekti". [168]

Louis-Auguste Blanqui ise programını ekonomik önlemlerden ziyade, darbe niteliği taşıyan bir "devrim" anlayışı üzerine kurmuştu. Fransız ihtilalcisine göre sosyalist düzen ancak az sayıda, kararlı ve iyi örgütlenmiş bir grubun iktidara el koymasıyla gerçekleşebilirdi. Böylece kurulacak hükümet, merkezi ve diktatoryal bir iktidara sahip olacaktı. Oysa Komün üyelerinin çoğunluğunu teşkil eden Blanqui'ciler nasıl bir yönetim anlayışı sergilediler? Ustalarının darbeci tezlerini unuttular ve tüm idarecilerin seçimle geldiği ve her an yine seçmenler tarafından azledilebileceği demokratik bir yönetim kurdular. Bu yönetimde herkes eşitti; dinî ve etnik ayrımcılığa kesinlikle yer yoktu. Devletle kiliseyi ayırarak dini özel bir inanç haline getirdiler ve kiliselerin tüm varlıklarına el koydular. Buna ek olarak da dinî dogmaları, resimleri, sembolleri okullardan uzaklaştırdılar. Komün yönetimine katılımda etnik ayrımcılığın yasaklanması ile tüm yabancıların eşit haklarla yönetime katılma hakları da kabul edilmişti. Bu konuda o kadar duyarlı davrandılar ki, I. Napolyon'un zaferleri sırasında ele geçirilen topların dökülmesi ile yapılmış ve Vendôme meydanına dikilerek kışkırtıcı bir milliyetçilik sembolü haline getirilmiş sütunu da yerle bir ettiler. Kurdukları rejim "*Evrensel Cumhuriyet*" bayrağını taşıyordu ve zulmün sembolü olan giyotin bir meydanda, halkın sevinç gösterileri arasında, merasimle yakıldı.

Görüldüğü gibi Komün'ün bütün bu uygulamaları, Blanqui'nin kafasındaki elitist diktatörlükten çok, radikal bir demokrasiyi akla getirecek uygulamalardı. Komün tecrübesinden yirmi yıl sonra bu olguları hatırlatan Engels, "proletarya diktatörlüğü" kavramının sosyal demokratlar arasında yarattığı dehşete bakarak, "pekâlâ beyler, diye soracaktır, bu diktatörlüğün neye benzediğini bilmek istiyor musunuz? Paris Komünü'ne bakınız. Proletarya diktatörlüğü budur."[169]

Komün üyeleri uygulamalarıyla Blanqui ve Proudhon’un tezlerini çürütmüşlerdi; fakat küçük burjuva sosyalizmi ile birlikte tüm ütopik beklentiler örgütten dışlanmış olmuyordu. 1869’da *Enternasyonal*’e giren Bakunin anarşist kuramıyla ve provokatif davranışlarıyla örgütte giderek artan bir güç mihrakı haline gelmişti. Bu durum Marx ve arkadaşları için kabul edilebilir bir şey değildi. Paris Komünü’nün düşmesinden sonra da artarak devam eden sorumsuz davranışlara artık dur demek gerekiyordu.

Fakat aslında zayıf bir kuramcı olan Bakunin bu gücü nereden alıyordu?

Bakunin ve Enternasyonal: Sosyalizm ve Anarşizm

Bakunin zengin bir Rus aristokratının oğluydu. Askeri okulda okumuş, fakat çok genç yaşlarda askerlikten nefret ederek öğretimine Moskova Üniversitesi’nde devam etmeye karar vermişti.[170] Belinski, Ogarev ve Herzen gibi geleceğin ünlü isimleriyle Moskova Üniversitesi’nde tanıştı ve yakınlık kurdu. Artık kendisini felsefi çalışmalara vermişti ve meslek konusunda ters düştüğü babası maddi yardımı kestiği için geçimini Fichte ve Hegel gibi filozoflardan çeviriler yaparak sağlıyordu. Özellikle Hegel’den çok etkilenmişti ve 1840 yılında Alman filozofun fikirlerini daha yakından tanımak üzere Almanya’ya gitti.

Bakunin Almanya’da genç-Hegelci çevrelerle temas kurdu ve bir ara Paris’e giderek Marx’la da tanıştı. Rus aydını uzun uzun görüştüğü Marx’tan da etkilenmişti; fakat birkaç yıl sonra patlayan 1848 devrimi, onu karşısında tüm oklarını devlete karşı çevirmiş bir anarşist olarak buldu. Ülkeden ülkeye dolaşıyor, her gittiği yerde bir örgüt kuruyor ya da mevcut bir örgütü ele geçirerek halkı ayaklanmaya kışkırtıyordu. Bakunin 1849’da Dresden’de patlak veren ayaklanmada da böyle bir rol oynadı ve yakalanarak idama mahkûm edildi. Fakat bu arada da kitleleri elektrikleyen hitabet gücüyle, bitmez tükenmez enerjisi ve sarsılmaz cesaretiyle tüm Avrupa devrimcileri arasında bir efsane haline gelmişti. Bakunin’in yaşamının birinci devresi bu idam hükmüyle sona erdi.

Bakunin idam edilmedi; kamuoyunun tepkilerinden çekinen Alman yöneticileri kendisini Rusya’ya teslim ettiler ve Rus devrimci, Çar’ın zindanlarında uzun yıllar çile çektikten sonra, Sibirya’ya sürüldü. Rusya’da Çar I. Nicolas’ın 1855’te ölümünden sonra rejim biraz yumuşamış, maceraperest devrimcinin müebbet hapis cezası Sibirya’ya sürgüne

çevrilmişti. Bakunin Sibirya'da önce kendisini kuzeninin vali olduğu İrkoutsk eyaletine naklettirmeyi becerdi ve oradan da sahte bir ticaret temsilcisi kimliğiyle kaçmayı başardı.

Bakunin Japonya ve New York üzerinden, uzun ve maceralı bir yolculuktan sonra 1861 yılı sonunda Londra'ya ulaştı. Bu kez Avrupa'ya çileli yıllardan sonra hayli yıpranmış ve yaşlanmış olarak dönüyordu. Fakat mevcut düzene kin ve nefreti daha da artmıştı.

İngiltere başkenti o sırada tüm devrimcilerin sığındıkları bir merkezdi. 1840'larda görüştüğü birçok eski dostu oradaydı. Bu arada Moskova Üniversitesi'nden arkadaşları Herzen ve Ogarev de yine Londra'da *Kolokol*'u çıkarıyorlardı.[171] Ayrıca Rus devrimcileri içinde Çernişevski'nin öncülüğünde yeni ve etkili bir *Narodniki* nesli ortaya çıkmıştı. Bakunin bunların hepsiyle temasa geçti ve İtalyan devrimci Mazzini gibi yeni dostlar edindi. Marx'la yıllar sonra yeniden görüşmek fırsatını ise ancak 1864 yılında buldu.

Marx 1848-49 devrimleri sırasında Bakunin'in yöntemlerini eleştirmiş, hatta *Yeni Renanya Gazetesi'*nde Rus devrimcinin çarın ajanı olduğunu iddia eden bir yazı çıkmıştı. Daha sonra bunun asılsız olduğu anlaşılarak gazete özür dilemiş ise de aradaki soğukluk ortadan kalkmamıştı. Buna rağmen yıllar sonra iki düşünürün Londra'da görüşmeleri gayet olumlu bir hava içinde geçti. Marx, Bakunin'le buluştuktan sonra Engels'e yazdığı mektupta, "Onu on altı yıldan beri ilk kez dün gördüm; diyordu; kendisini çok, eskisinden daha çok beğendiğimi söylemeliyim". Marx, daha sonra Bakunin'in Polonya Kurtuluş Savaşı ile ilgili yorumlarını ve bu hareketin başarısızlığa uğramasından sonra artık "sadece sosyalist hareketleri destekleyeceğini" ifade ettiğini naklediyor ve "kısaca, diyordu, Bakunin on altı yıl içinde geriye değil de ileriye giden ender kişilerden biridir".[172]

Marx'ın, Çarlık zindanlarında ve Sibirya sürgününde yıllarca çile çektikten sonra "artık sadece sosyalizmi destekleyeceğini" söyleyen Bakunin'i beğenmekte elbette haklı nedenleri vardı. Fakat öyle görünüyor ki çok dil bilen ve her dilde başka türlü konuştuğu söylenen Rus devrimcisinin taktik ustalığının henüz farkında değildi. Nitekim Rus anarşist tam da Marx'la konuştuğu sırada *Enternasyonal'*den farklı amaçlar güden gizli bir örgüt (*Uluslararası Kardeşlik Derneği*) kurmuş ve Marx'ın

mektuplarına da bu konuda yarım yamalak yanıtlar vermişti. Fakat asıl anlaşmazlıklar, çok daha sert biçimde, 1867'den itibaren Bakunin'in *Enternasyonal*'e hâkim olma çabaları dolayısıyla ortaya çıktı.

Bakunin Sibirya sürgününden döndükten sonra *Kolokol* dergisinde panislavizmi destekleyen yazılar yazmıştı.[173] Daha sonra da, İsviçre'de, 1867 yılında liberaller tarafından kurulmuş bir dernek olan *Barış ve Özgürlük Derneği*'nin yönetim kuruluna girmeyi başarmıştı. Pek varlık gösteremeyen bu dernek, Bakunin'in girişimiyle, *Enternasyonal*'in Eylül 1868 Brüksel Kongresi'nde örgütle ittifak kurmak istedi. Oysa *Enternasyonal*'e rakip olarak kurulmuş bir örgütün bu isteği hayli garipti ve Kongre, aday örgütü duruma açıklık getirmeye davet eden bir yanıt verdi: Ya *Barış ve Özgürlük Derneği, Enternasyonal* ile aynı hedefleri güdüyordu ve bu durumda ayrı bir örgüt olarak kalmasının anlamı yoktu; ya da ayrı hedefler güdüyordu; bu durumda da *Enternasyonal*'e kabul edilemezdi. Bu yanıt Bakunin'i yıldırmadı. Anarşist kuramcı bu kez derneğinin birkaç gün sonra Berne'de toplanan konferansında, sözde dönüşümü sağlamak için ayrı bir program sundu ve önerisi pek az delege tarafından benimsenince de *Barış Derneği*'nden ayrılarak yeni bir örgüt kurdu. Marx ve Engels, Bakunin'in yeni programından söz ederken, alaylı bir şekilde, sadece "sınıfların sosyal ve ekonomik eşitliğinin sağlanması" cümlesinin tüm programın "ne kadar bilimsel olduğunu" göstermeye yeteceğini yazmışlardır.[174] Kısa süre sonra "*Enternasyonal* içinde ikinci bir *Enternasyonal*" haline gelecek olan Bakuninci *Sosyalist Demokrasinin Enternasyonal İttifakı* adlı örgüt böyle doğmuştu.

Bakunin bu kez de yeni örgütüyle *Enternasyonal*'e üye olmak için başvuruda bulundu. Ne var ki örgütünü feshetmiyor, onu ayrı mekânları ve kurullarıyla aynen korumak istiyordu. Oysa böyle bir ikilik *Enternasyonal*'in esprisine aykırıydı ve örgütü "her türlü parti ve milliyetin entrikalarının oyuncağı haline getirecek" nitelikteydi. Böylece bu öneri de önce reddedildi. Yine de Bakunin kararlıydı; bu itirazı da kabul etti; fakat örgütün bağımsızlığına son vermeden, sadece "teorik propaganda" yapacakları şeklindeki sözde bir taahhütle ve *Enternasyonal*'in Cenevre şubesi olarak kabul edilmesi önerisiyle tekrar başvuruda bulundu. *Enternasyonal* bu kez de derneğin programındaki "sınıf eşitliği" maddesine takılmıştı. Merkez Kurulu "sınıf eşitliği" fikrinin aslında emek ile sermaye arasında uyum arayan bir görüş olduğunu ve bunun işçi sınıfının

kurtuluşunu ancak sınıfların ortadan kalkmasında gören *Enternasyonal*'e ters olduğunu düşünüyordu. Ne var ki bu kez Merkez Kurulu ısrarcı davranmadı; Marx'ın ikazına rağmen, bu maddeyi "basit bir kalem hatası olarak" görmek istedi ve ilk fırsatta da programdan çıkarılacağını umduğunu söyleyerek örgütün önerisini kabul etti.

Artık *Sosyalist Demokrasi İttifakı*, görünüşte *Enternasyonal* içinde erimiş, onun bir şubesi haline gelmişti. Oysa gerçek bambaşkaydı. Aradan bir buçuk yıl geçtikten ve Bakunin'in tüm niyetleri açığa çıktıktan sonra, Marx gelişmeleri şöyle özetlemiştir: "Teori"den hiçbir şey anlamayan Bakunin ve adamlarının sadece "teorik propaganda" yapacağız diyerek örgüte katılmaları hayli eğlendirici bir şey olmuştu.[175] Aslında Bakunin'in "teori" dediği şey, daha önce *Barış ve Demokrasi Derneği*'ne kabul ettirmeye çalıştığı, fakat kabul ettiremediği karar tasarılarından ibaretti ve bunlar üç ana tez şeklinde özetlenebilirdi. Bu tezlerden birincisi miras hakkının kaldırılması idi. Marx'ın gözünde, Rus anarşistin Saint-Simon'dan çalıp kendi buluşuymuş gibi sunduğu bu "eski hikâye" toplumsal evrimi hiçe sayıyor ve âdeta tepeden bir kararla toplum düzeninin değişeceğine inanıyordu. Oysa miras hakkı mevcut düzenin nedeni değil, sonucuydu. Bu hakkı bir kararla ortadan kaldırmak "tüm köylüleri ve küçük burjuvaziyi gerici güçlerin kucağına atacak delice bir tehdit"ten başka bir şey olamazdı.[176]

Bakunin'in ikinci tezi daha önce de işaret ettiğimiz "çeşitli sınıfların eşit kılınması" idi ki, emekle sermayeyi bir tutan bu fikir sadece Bakunin'in "hafifliğini ve koyu cehaletini" gösteriyordu.

Nihayet Bakunin üçüncü teziyle de işçilerin siyaset yapmamalarını, sadece sendikacılıkla uğraşmalarını önermekteydi. Bu sendikalar, *Enternasyonal*'in (daha doğrusu Bakunincilerin) çabaları sayesinde zamanla mevcut devletlerin yerini alacaklardı. Bu tez de gülünçtü ve Marx'ın devletin yok olması kuramının tamamen karikatürleştirilmiş bir şekliydi. Anarşist kuramcı, "tüm sınıfların sınıf olarak her türlü davranışlarının her zaman ve zorunlu olarak siyasal bir davranış olduğunu" göremiyordu.[177]

Enternasyonal, işçi sınıfının kurtuluşunu genel bir hedef olarak benimsemişti. Bunun ayrıntıları konusunda ulusal gelişme düzeyleri ve kültürel özellikleri bağlamında şubelerin ve eğilimlerin fikir özgürlüğü

vardı. Fakat bu özgürlüğün de genel ilkelere dayanan sınırları bulunuyordu ve *Enternasyonal* bünyesine kabul ettiği yeni örgüte bu yönde bir ikazda bulunmakla yetinmişti. Bakunin ve örgütü sonunda *Enternasyonal*’e kabul edilmişlerdi ve örgüt içindeki kavga asıl bundan sonra başlamıştı.

Marx ve Engels gizli raporlarında ve mektuplarında Bakuncilerin nasıl sorumsuzca bir kavga yürüttüklerini, *Enternasyonal* adını kullanarak ne gibi entrikalara giriştiklerini uzun uzun anlatmışlardır. Kuşkusuz Bakunin ve yandaşları kendileri gibi düşünmeyenleri de tehlikeye atan komplocu tutumlarıyla *Enternasyonal*’in itibarını zedeliyorlardı; fakat anarşist hareketi tamamen oportünist ve entrikacıların şekillendirdiği bir akım olarak görmek de yanlış olur. Bakunin aslında Marx’ın bilimsel yeteneğine hayranlık duyuyordu ve *Manifesto*’yu Rusçaya çeviren o olduğu gibi *Kapital*’i çevirmek için bir yayıneviyle anlaşan da kendisi olmuştu. Bu arzusu gerçekleşmemiş, hatta bazı ekstremist dostlarının provokasyonu ile bir skandala dönüşmüş olsa da başlangıçta bu girişiminde samimi idi. Bununla beraber teoride tarihî maddeciliğe çok ters düşen –ve bir kısmını biraz önce açıkladığımız– bazı temel tezleri vardı.

Aslında Bakunin önemli bir kuramcı değildi. Uzun ve dikkatli bir çalışmanın ürünü olan, sistematik nitelikte eserler vermemiştir. Anarşist düşünür belgesel çalışmalar yapmıyor, olayları günü gününe yorumluyor, yazdıklarını da çoğu kez yarım bırakıyordu. Buna karşılık, Bakunin, bazı düşünceleri tutkuyla benimsemişti. Kendisini çoğu kez komplocu ve entrikacı eylemlere iten de bu tutkulu düşünceler oldu. Bunların başında, kuşkusuz, sonsuz bir özgürlük arayışı ve bu özgürlüğün karşısında en büyük engel olarak da devlet olgusunu görme eğilimi vardı.[178] Bakunin bu fikirleri daha 1840’larda, Çarlık despotizminden kaçarak sığındığı Avrupa kentlerinde geliştirmişti. Fakat düşünürün anarşist kuramı, Rusya zindanları ve Sibirya sürgününden kurtularak yeniden sığındığı Avrupa’da, Fransız anarşistleriyle (özellikle Elie ve Elysée Réclus kardeşlerle) kurduğu ilişkiler bağlamında daha da netleşti.

Bakunin’e göre insan özgürlüğüne karşı üç büyük tehdit vardı. Bunlar Allah, sermaye ve devlet idiler. “Eğer Allah varsa, insan köledir; diyordu ateist düşünür; eğer insan özgürse, o zaman da Allah yoktur; şimdi herkesi bu kısır döngüden çıkmaya davet ediyorum; seçelim!”[179] Saint-Simon, Proudhon ve Marx’tan etkilenmiş olan düşünür, sermayenin de özgürlüğü

yok edici bir güç olduğuna inanıyordu ve bu konuda en büyük silah olarak da miras hakkının ortadan kaldırılması fikrini benimsemişti. Fakat ona göre özgürlüğün en büyük düşmanı sermayenin de yaratıcısı olarak gördüğü devlet aygıtı idi ve devlet ortadan kaldırılmadıkça insanların özgür olması olanaksızdı. Bu ise özel yetenekli liderlerin etkinliğiyle halkın yıkıcı duygularının bilenmesi ve ayaklanması ile mümkün olacaktı.

Bakunin'in devlet teorisi daha çok yıkıcılığa dayanıyor, mevcut devlet aygıtının yok edilmesinden sonra insanların nasıl bir toplumsal organizasyon içinde yaşayacaklarını açıklamıyordu. Bu konuda sadece uygarlığın kazanımları olarak sunulan, fakat aslında insanları köleleştiren tüm kurumlar (okullar, kitaplıklar, müzeler dâhil) yok edilmeliydi. Sanayileşmenin yozlaştırıcı etkileri ortadan kaldırılırken, Ortaçağ'a değil, primitif yaşama dönmek ve her şeye sıfırdan başlamak gerekiyordu. Bakunin, "yıkma şehvetinin aynı zamanda yaratma şehveti olduğu"[180] bu yıkıcılıkta başrolü köylülere vermişti. Rus tarihindeki köylü isyanlarını incelemiş, Pugaçev ve Razin gibi köylü liderlerini örnek göstermişti. Düşünürün Marx'la en ters düştüğü noktalardan biri de buydu.

Bakunin bir işçi devletine inanmıyordu. Bir siyasal iktidar başlangıçta işçi devleti olarak yapılansa da, sonunda mutlaka özgürlükleri ezen despotik bir bürokrasiye dönüşecekti. "Marx'ın tasarladığı sözde halk devleti de dâhil, en cumhuriyetçi, en demokratik devlet, diyordu Bakunin, son tahlilde, bir entelektüel azınlığın kitleler üzerinde yukarıdan aşağıya hâkimiyetinden başka bir şey değildir; entelektüel olduğu için ayrıcalıklı da olan bu azınlık halkın çıkarlarını bizzat halktan da iyi tanıdığı iddiasındadır".[181] Hatta yönetici azınlık işçilerden oluşsa bile durum değişmeyecekti. Çünkü işçiler "halkın temsilcileri ve hükümet durumuna gelir gelmez işçi olmaktan çıkacaklar, dahası, basit işçilerden oluşan kitleye Devlet'in tepelerinden bakacaklardı". Ve bir proletarya diktatörlüğü de olsa, diktatörlüğün kendi kendini devam ettirmekten başka bir amacı olamazdı. Kısaca "özgürlüğü sadece özgürlük, yani tüm halkın ayaklanması ve aralarında aşağıdan yukarıya kurdukları özgür örgütlenme sağlayabilirdi".[182]

Kuşkusuz Bakunin'in bu görüşlerinde daha sonraki tarihî tecrübelerin haklı kılacağı yönler vardı; fakat bazı derin öngörüler içeren bu entelektüalizm eleştirisi Bakunin'i bilimi küçümsemeye götürmüştü. Bilimle ve "bilimsel sosyalizm"le alay eden anarşist düşünür, bilimin

karşısına “yaşam”ı koyuyordu. Ona göre yaratıcı olan yaşamdı; bilim, özellikle de henüz oluşum halindeki toplum bilimleri yaşamı çeşitli cepheleri içinde kavrayamıyor, olayları soyutlayarak kaydetmekle yetiniyordu. Bakunin’in bilim ve üniversitelere yönelik bu eleştirileri daha sonraki anarşist nesillerde çok daha katı formüllere bürünecektir.[183]

Bakunin’in “doktrin”i ana hatları itibariyle böyleydi. Marx bu doktrini hiçbir zaman ciddiye almamış, özellikle anarşist liderin *Enternasyonal’*i ele geçirme çabaları ortaya çıktıktan sonra kaleme aldığı raporlarda onun hakkında çok ağır sıfatlar (koyu cahil, şarlatan vb.) kullanmıştır. Aslında anarşist kuramcının “başarı”sı, “teori”sinin zayıflığından ileri geliyordu ve Engels’in ifadesiyle “(Bakunin’in kuramı) o kadar basitti ki her şey beş dakika içinde öğrenilebilirdi; zaten bu yüzden avukatlar, doktorlar ve İspanya ile İtalya’nın diğer doktrinerleri arasında bu kadar hızla taraftarlar bulabilmişti”.[184]

Marx’ın ve Engels’in Bakunin’e karşı yönelttiği eleştiriler bir bakıma bilimsel söylem ile siyasal söylem arasındaki buluşma ve ayrışma noktalarını da ortaya koyuyor. Bu konuya ilerde tekrar döneceğiz; fakat Bakunin ve *Enternasyonal* parantezine son verirken anarşizmle sosyalizm arasındaki kavganın her şeye rağmen devrimci strateji ve taktik konularında doğurgan bir rol de oynadığını unutmamamız gerekiyor.

Bakunin köylülüğün başat olduğu, proletaryanın henüz gelişmemiş bulunduğu bir ülkenin çocuğuydu. Çarlık despotizminden ne kadar nefret ederse etsin içinden geldiği toplumu unutmuyor, hatta Slavcı tezler geliştiriyordu. Bu bağlamda devleti yıkmak için köylülüğe büyük bir yer veren bir söylemi benimsemesi doğaldı. Marx da 1870’lerde köylü ve köylülük sorunuyla çok ilgilenmiş, Rus köy cemaatlerini (“Mir”leri) ilk kaynaklardan okumak üzere Rusça öğrenmişti. Aynı ilgiyi Marx Osmanlı-Türk köy cemaatlerine de duyacaktır. Marx’ın köylü sınıfına ilgisinde kuşkusuz Bakunin’le kavgalarının ve daha sonra sosyalizme geçiş yolları hakkında kendisine danışan bazı Rus devrimcilerinin rolü olmuştur. Gerçekten de, Bakunin’in *Devlet ve Anarşi* başlıklı kitabını eleştirirken, Marx, özellikle küçük toprak sahibi köylüler hakkında ilginç analizler yapmıştır.[185]

Marx'a göre köylüler, özellikle küçük toprak sahibi köylüler devrimci bir sınıf değildi. Toplumsal devrim ancak proletaryanın eseri olabilirdi. Bununla beraber nüfusunun büyük bir kısmı köylülerden oluşan ülkelerde devrimci ittifaklar açısından farklı durumlar yaşanıyordu. Fransa'da köylü sınıfı tüm devrimci ayaklanmalara karşı çıkmış, Louis Bonaparte da despotik yönetimini bunlara dayanarak kurmuştu. Buna karşılık köylülerin büyük çoğunluğunun gündelik tarım işçisi haline geldiği İngiltere'de durum farklıydı ve sorun nesnel olarak proleterleşmiş köylülere emekçi bilinci vermek şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu koşullarda Bakunin'in, genel olarak, "miras hakkını ortadan kaldırmak" önerisi de, karşımıza, toplumların tarihî gelişme düzeyine göre farklı çözümler üretmesi gereğini hesaba katmayan dogmatik bir formül olarak çıkıyordu. Marx, Bakunin'in teorik zayıflığını ve tarihî süreçleri dikkate almamasını yazarken bunları kastediyordu. Aslında "miras hakkının kaldırılması" ancak büyük toprak sahiplerinin kapitalist çiftçi, köylünün de işçi haline geldiği toplumlarda söz konusu olabilirdi. Küçük mülk sahibi köylülüğün başat olduğu toplumlarda ise bu önlem sadece onları gerici kuvvetlerin kucağına atma sonucu verecekti. Devrimci bir iktidarın yapacağı şey, "başlangıçtan itibaren, köylülerin durumunu iyileştirici" önlemler almak ve bireysel mülkiyetten kolektif mülkiyete geçişe (bu dönüşümü çıkarlarına uygun görerek) köylülerin "kendiliğinden ulaşmalarını" sağlamak olmalıydı.[186] Oysa Bakunin'in tarih dışı reçetesi bu geçişi olanaksız kılıyordu. Ve bütün bunları anlattıktan sonra, Marx, "Bakunin sosyal devrimden hiçbir şey anlamıyor; diyordu; sadece onunla ilgili siyasal cümleleri anlıyor; devrimin ekonomik koşulları kendisi için mevcut değildir (…) Avrupa'da kapitalist üretim iktisadi temeli üzerinde gerçekleşmiş olan sosyal devrimin çoban ya da çiftçi, Rus ya da Slav halklar tarafından gerçekleştirilmesini istiyor".[187]

Marx 1870'lerin sonları ve 1880'lerin başlarında, yani yaşamının son yıllarında farklı Rus devrimcileri ile karşılaşınca köylülük ve toplumsal devrim konularında çok daha nüanslı analizler yapacaktır. Gerçekten de Avrupa'da devrim beklentisinin gündemden uzaklaştığı bu yıllarda köy cemaatleri ve toprak mülkiyetindeki gelişmeler Marx ve Engels'in yazışmalarında da başlıca temalardan birini oluşturuyordu.[188] Burada işaret edelim ki bu dönemde, Marx, Osmanlı köy cemaatleri ile de yakından ilgilenmiş ve bunları orijinal kaynaklara dayanarak incelemek için Türkçe de öğrenmeye çalışmıştı. 19. yüzyıl, emperyalizm aşamasına ulaşmış

kapitalizmin sonunda dünyayı savaşa götürecek paylaşım pazarlıkları ve gizli anlaşma girişimleriyle son buldu. Ne var ki 20. yüzyıl başlarında, dünya, yeni bir devrimci kıpırdanmaya tanık olacak, Rusya'da gerçekleşen 1917 Devrimi uluslararası kapitalizmi sarsacak ve Marksizm çok daha geniş bir alanda ilgi ve tartışma konusu olmaya başlayacaktır.

Tarihî Maddecilik, Bilim ve Epistemoloji

Marx ve Engels tarihî maddeci kuramı geliştirirken o dönemde üniversitelerde benimsenmiş olan bilim dalları çerçevesinde hareket etmişlerdi. Bu bilimler adına üretilenleri kıyasıya eleştirseler, bunlarla alay etseler dahi çıkış noktaları ve referans çerçeveleri burjuva bilimleri olmuştu. Kaldı ki, daha önce anlattığım gibi, bazı temel kuramlarını (sınıf kavgası, emek-değer vb.) ve diyalektik yöntemlerini de burjuva düşünürlerine borçlu idiler. Doğa bilimlerinin hızla geliştiği ve toplum bilimlerinin de onları taklit etmeye çalıştığı bir ortamda teorik bir yapının hangi ölçütlere göre bilimsel sayılacağı, başka bir ifadeyle bilimin bilimi (epistemoloji) gündemde öncelikli bir konu değildi. Oysa daha sonraki tartışmalarda Marksist sorgulamalara damgasını vuran yaklaşımlardan biri de epistemolojik değerlendirmeler olmuştur. Bu konuya ve toplum bilimlerinin statüsüyle ilgili tartışmalara geçmeden önce Marx ve Engels'in kendi eserlerini ve bilime katkılarını hangi kavramlarla ve nasıl bir bütünlük içinde sunduklarını anlamaya çalışalım.

Marx daha fikir hayatının başlangıcında, *1844 El-Yazmaları*'nda, bilimin "tek" olduğuna inanıyor ve toplum bilimlerini doğa bilimleri ile birlikte düşünüyordu. "Bizzat tarih, diyordu Marx, doğanın insana dönüşmesinin, doğa tarihinin reel bir parçasıdır. Doğa bilimleri ilerde insan bilimini, insan bilimi de doğa bilimlerini içerecek: *Tek bir bilim* olacak" (italikler Marx'ın).[1] Daha sonraki yazılarında bu şekilde açık bir ifade olmamakla beraber Marx ve Engels'te bu (heuristic) ön-kabulün devam ettiğini ve Engels'in doğa diyalektiği konusundaki çalışmalarına yön verdiğini biliyoruz. Marx'ın kendisi de tarihî materyalizmi Darwin'in doğal tarihî bağlamında düşünmüş ve arada mutlak bir kesinti olamayacağını varsaymıştı. *Kapital*'e giriş niteliğindeki ekonomi politiğin eleştirisini yayınladığı yıl (1859), Darwin'in de evrim kuramını içeren ünlü eseri yayınlanmış ve Marx bunu okuduktan sonra Engels'e yazdığı mektupta, eserin "doğal tarih planında kendi anlayışlarının (yani tarihî maddeciliğin T. T.) temelini içerdiğini" ifade etmişti.[2] Düşünür, daha sonra, Darwin'e *Kapital*'in imzalı bir nüshasını yollayarak kendisine duyduğu hayranlığı iletmiştir.[3]

Marx’ın Darwinci evrim kuramına karşı duyduğu yakınlık düşünürün hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Kendisi 1883 yılında ölünce, cenaze töreninde bir konuşma yapan Engels, “nasıl Charles Darwin küremizdeki organik doğanın kanununu buldu ise, Marx da insan tarihinin hareket ve ilerleme kanununu keşfetti” diyordu.[4] Bununla beraber tarihî maddeciliği Darwin’in evrim kuramının olduğu gibi toplumsal alana aktarılması ve bu alanda uygulanması olarak görmek son derece yanlıştır. “Sosyal Darvinizm”i yaratan böyle mekanik bir nakilcilik Marksizmin esprisine tamamen aykırıdır. Marx da bir mektubunda, daha o yıllarda başgösteren sosyal-Darvinist yorumları açık bir şekilde yadsıyarak, “Darwin’i bitki ve hayvan dünyasında hüküm süren yaşam kavgası kanununu keşfetmeye götüren şey, demişti, İngiliz toplumundaki yaşam kavgası –herkesin herkese savaşı, *bellum omnia contra omnes*– olmuştu; oysa (sosyal) Darvinizm, bunu insan toplumunun hayvani doğasından hiç kurtulamaması için belirleyici bir neden sayıyor”.[5] Bu yaklaşım ise insanların kendi tarihlerini –kuşkusuz belli maddi koşullar içinde– bizzat kendilerinin yaptığı gerçeğine ters düşüyordu. Ne var ki ilerleyen yıllarda, dolaylı biçimlerde de olsa, burjuva ideolojisinde sosyal Darvinizmin etkileri giderek artacaktır.

Marx ve Engels kuram ve yöntemlerini bütünsellik içinde ifade eden bir ad altında toplamamışlardır. Bunda, Marx’ın daha önceki Hegel eleştirilerinin gösterdiği gibi, bir donmuşluğu yansıtan “sistem” anlayışına karşı hissedilen çekinceler rol oynamış olabilir. Engels’in çok sonraları kullandığı “bilimsel sosyalizm” terimi de epistemolojik bir çözümlemenin ürünü olmaktan çok, henüz mevcut olmayan, fakat kapitalist düzenin yerini alması için uğruna savaşılan üretim biçiminin adı idi. Böyle bir sunuş, bilimsel dayanakları olan, fakat daha çok geleceğe dönük bir sistemin ifadesiydi ve Marx ve Engels’in savundukları sosyalizmin ütopyacı sosyalizmden farkının altını çiziyordu.[6]

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Marx ve Engels, bilimsel araştırma konusunda, Hegel’in diyalektik yöntemi ile birlikte iki “bilim”e özel bir yakınlık duymuşlar, kuramlarını bu iki bilimle diyalog halinde geliştirmişlerdir. Bunlar Engels’in “burjuvazinin toplum bilimi”[7] dediği “iktisat bilimi” ile “tarih bilimi” idiler. Fakat her iki bilimi de soyut ve durgun düşünce kalıpları şeklinde değil, insanların ve toplumların kendilerini yeniden ürettikleri maddi koşullar bağlamında yeniden yapılandırmak gerekiyordu. İktisat kuramı konusunda, Marx, “modern

iktisadın gerçek bilimi, teorik analizin dolaşım sürecinden üretim sürecine geçmesiyle başlamıştır” şeklindeki tespitten hareket etmişti.[8] Bu yaklaşım ekonomi politiğin alanını genişletiyor ve onu bir “sosyoloji” haline getiriyordu. Tarihî maddeciliğin geliştiği yıllarda “sosyoloji” sözcüğü Marx ve Engels’in çok küçümsedikleri Auguste Comte’un önerdiği “sistem” için kullanılan bir terim olmasaydı, belki de Marksizme verilecek en uygun isim bu olabilirdi.[9] Böyle bir ortam olmadığı için bu bilimsel devrim, tarihî maddecilik, toplum bilimi ya da sadece “tarih bilimi” şeklinde adlandırılmıştır.[10]

Lenin 1913’te kaleme aldığı Marx’ı anlatan bir makalesinde tarihî maddeciliğin bilimsel statüsünü şöyle betimlemişti:

“Marx’tan önceki *‘sosyoloji’* ve tarih-yazıcılığı, *en iyi halde*, rastlantılara dayanarak toplanan ham malzemeyi biriktiriyordu ve tarihî sürecin sadece bazı yönlerini sergiliyordu. Marksizm, *bir arada bulunan* çelişkili eğilimleri inceleyerek; bunları toplumların çeşitli sınıflarının tam olarak açıklığa kavuşturulmuş üretim ve var olma koşullarına bağlayarak; *yön verici* fikirlerin seçiminde veya yorumlanmasında öznelci ve keyfî tutumları dışlayarak; istisnasız tüm fikirlerin ve farklı eğilimlerin kökenini maddi üretim güçlerinde keşfederek ekonomik ve sosyal formasyonların doğuşları, gelişmeleri ve çöküşleri sürecinin bütünüyle ve evrensel planda incelenmesinin yolunu açtı” (italikler Lenin’in).[11]

Görüldüğü gibi, Lenin’in, Marksizmin katkısını daha önceki burjuva toplum bilimleri ile karşılaştırmalı bir çerçevede arayan bu toparlayıcı formülü aslında epistemolojik kaygılarının da ifadesidir. Ne var ki yoğun bir devrimci pratik içinde olan Lenin, burjuva bilim sınıflaması dışında yeni bir adlandırma çabasına girişmemiştir. Aynı makalede, Lenin, “Marx’ın eseri *iktisat ilminde* büyük bir ilerleme teşkil ediyor” diyor ve sonra da bu tespitine mevcut iktisat ilminin “vülger” niteliğini, olayları “rekabetin yüzeysel dış görünüşüne göre ve birbirinden ayrı şekilde” ele aldığını, buna karşılık Marksizmin “kitle boyutlu olaylar” üzerinde durduğunu ekliyor. Bununla beraber Lenin’in bu gözlemleri tartışmayı mevcut akademik iş bölümüne dayanan bilim tasnifinin dışına taşımıyordu.[12] Nitekim Lenin’in bu satırları yazmasından (1914) sadece yirmi bir yıl sonra, J. M. Keynes olaylara “kitlesel” (makro) planda bakan “genel teori”siyle burjuva iktisadına yeni bir boyut kazandırmıştır.

Avrupa’da Karşı-Devrim ve Felsefenin Dönüşü

Tarihî maddecilik, Marx ve Engels’in temel ilgi alanlarını felsefeden siyasete, siyasetten de ekonomi politiğe kaydırarak geliştirdikleri bir kuram olmuştu. Bu süreç içinde *felsefe* bir anlamda çağını tamamlıyor, onun yerini *insan ve toplum bilimleri* alıyordu. Oysa Perry Anderson’un işaret ettiği gibi, 1920’lerden sonra bu süreç tersine dönmüş ve bu kez tartışmalara siyaset ve ekonomi politik ile başlayıp, oradan felsefeye yönelen eğilim egemen olmuştu.[13] Felsefi tartışmaları gündeme getiren bu eğilim, kuşkusuz toplumsal kavgalardan, devrim düşmanı uygulamalardan, özellikle de işçi sınıfının, en güçlü olduğu ülkede, Almanya’da uğradığı yenilgiden bağımsız değildi.

Kapitalist çağın sınıf kavgalarında proletaryanın her yenilgisinden sonra aydınlar arasında, hatta devrimci kadrolarda dine ve felsefeye dönüş eğilimleri tarihte sık rastlanan bir durum olmuştur. Lenin de 1905 Devrimi’nin bastırılmasından sonra ortaya çıkan felsefi ve mistik akımlara karşı *Materyalizm ve Ampiriokritisizm* kitabını yazmış ve sınıf kavgasını felsefi planda yürütmüştü.[14] Ne var ki 1920’lerde gündeme gelen felsefe, geleneksel metafiziğe dönüş olmaktan çok –ya da bunun yanı sıra– giderek bilimselliği sorgulayan epistemolojik tartışmalar şeklinde somutlaşmıştı. Bu ortamda sosyalist kuram tartışmaları da siyasal partilerden, yayınevlerinden bilim kurumlarına taşınmış ve Rosa Luxemburg’un “kürsü sosyalistleri” (*Kathedersozialisten*) diye alay ettiği Marksistler ön plana çıkmışlardı. Ne var ki Rosa Luxemburg ve K. Liebknecht’in liderliğindeki Spartakist hareket 1920’de kanla bastırıldı ve pratik ağır bir yara aldı. Burjuva ideolojisinin boy hedefi olan Marksizm ve bilimsellik statüsü bu koşullarda Marksistler arasında da sorgulanmaya başlandı. Bilimde ve felsefede ampirizmin egemen olduğu Anglosakson dünyasını bir yana bırakırsak, bu konuda Fransa ve Almanya’da iki farklı eğilimin yaşandığına tanık oluyoruz.

Fransa ve A. Kojève: Hegel’den Marx’a

Fransa’da Marksist tartışmalar, iki büyük savaş arasında, felsefe kanalıyla ve Hegel’in Marksist perspektifte yorumu çerçevesinde canlılık kazandı. Bu konuda öncü düşünür de, 1933 ile 1939 yılları arasında ünlü bir akademik kurumda yaptığı Hegel yorumlarıyla Alexandre Kojève oldu.

Aslında Almanya'da Hitler'in iktidara geldiği günlerde Fransa hayli farklı bir atmosferde yaşıyordu. Komünist ve sosyalistler faşizme karşı bir "halk cephesi" oluşturmaya çalışırken, entelektüel dünya bambaşka özentiler içindeydi. Kültürel yaşamda moda akımlar felsefeye doğru kayıyor ve Kojève, bu bağlamda, yakın geleceğin düşünce ustalarına Hegel'i Marx'a bağlayan kavramsal halkaları açıklıyordu. Gerçekten de çağdaş Fransız Marksizmini anlamak için, önce, 1930'larda –M. Merleau-Ponty, G. Lacan, A. Breton, G. Bataille, R. Aron gibi genç yeteneklerin dikkatle izlediği– bu dersleri incelemek gerekiyor.[15] Bu derslere katılmamış olsa bile herhalde Kojève'in yorumlarından etkilenen isimlerden biri de J-P. Sartre olmalıdır.

Kojève, derslerinde o yıllarda Fransa'da henüz iyi bilinmeyen Hegel felsefesini, düşünürün fenomenolojisi ve *efendi-köle diyalektiği* bağlamında yorumlamıştır. Kojève'e, ya da Kojève optiğinde Hegel'e göre, biyolojik bir varlık olarak insanın doğa ile ilişkisi "arzu" ile başlıyordu; fakat doğal nesnelere karşı "arzu", tek başına, insanda "benlik bilinci"ni değil, sadece "benlik duygusu"nu yaratıyordu. Bu aşamada "arzu", insanı bir edime tahrik eden bir dürtü olarak yaşanan ve –örneğin arzu edilen nesneyi yemek gibi– yok edici, yıkıcı bir duyguydu. Hegel'deki "kendinin bilincine varma" durumu ise arzu etmenin ikinci aşamasıydı. "Kendinin duygusundan ("*sentiment de soi*") kendinin bilincine ("*conscience de soi*") geçmek için, diyor Kojève, "*arzu*"nun doğal olmayan bir nesneye, karşı karşıya bulunduğumuz nesnel gerçeği aşan bir şeye yönelmesi gerekiyordu ki bu da ancak "arzu"nun kendisi idi".[16] Daha özlü bir ifadeyle insanın insanla ilişkisi, realitede, *arzuların arzusu* şeklinde ortaya çıkıyordu.

Biyolojik insan bir sürünün parçasıydı; yani toplumsal bir varlıktı. "Fakat sürünün bir toplum haline gelmesi için, üyelerinden her birinin Arzularının diğer üyelerin Arzularına yönelmesi ya da yönelebilmesi gerekiyordu" (büyük harfler A. K.).[17] İnsanların hayvanlardan farkı da tam bu noktada ortaya çıkıyordu. Kojève'e (dolayısıyla Hegel'e) göre, kadın erkek ilişkilerinde de *arzu* edilen aslında diğerinin *vücudu* değildi; *arzusu* idi. "Doğal bir nesneye yönelen arzu, ancak başka birinin aynı nesneye yönelen arzusunu araç edindiği ölçüde insani bir arzu olabilir" diyor Kojève. Kısaca insanlık duygusunu ve sonra da bilincini yaratan *arzu* idi ve arzu da, son tahlilde, kendisini başkalarına "üstün bir değer olarak kabul ettirme" kavgasının ("bu salt, öldüresi saygınlık kavgasının") ifadesiydi. İşte "*efendi-köle diyalektiği*"nin temelinde bu kendini kabul ettirme kavgası

yatıyordu. “Doğuş halindeki insan, diyor Kojève, esas olarak ve zorunlu şekilde, daima ya efendi ya da köledir”.[18] Çünkü insanın insanla ilişkisinin temelinde yatan kendini kabul ettirme kavgası, kaçınılmaz olarak, hasımlardan birinin boyun eğmesi, diğerinin iradesini üstün saymasıyla sona erer.

İnsanın efendi olması, kölesinin emek gücüne sahip olması, yani onu istediği gibi çalıştırabilmesi demektir. Efendi, ancak kölesinin çalışması sayesinde arzularını, ihtiyaçlarını tatmin eder ve doğaya karşı özgürlük kazanır. Ne var ki, bu kazanım, efendi-köle diyalektiğinin henüz ilk aşamasıdır. İkinci aşamada ise, zorla çalıştırılan köle, emeği ve çalışması sayesinde “doğanın efendisi” haline gelir ve giderek kendi doğasından (kölelikten) kurtulur. Kojève’in Hegel yorumunun temel fikri burada karşımıza çıkıyor: “Köle, diyor Kojève, emeğiyle dönüştürdüğü teknik dünyada mutlak Efendi olarak hüküm sürer (veya en azından bir gün hüküm sürecektir) ve emeğin, mevcut dünyanın ve bu dünyada mevcut insanın giderek dönüşümünün eseri olan bu Efendilik, başlangıçtaki doğrudan Efendilik’ten çok farklı bir şey olacaktır” (büyük harfler, A. K.).[19] Bu durumda çalışan insan, emeğiyle değiştirdiği dünyada bizzat kendi eserini ve kendisini bulur ve dünyayı değiştirirken kendi kendisini de değiştirir. Bu çözümlemelerden bir sonuç çıkararak, “Gelecek ve Tarih, diyor Kojève, savaşçı efendiye değil, emekçi köleye ait olacaktır”.[20]

Görüldüğü gibi Kojève’in Hegel fenomenolojisini bir antropoloji olarak değerlendiren yorumu, bizlere, efendi-köle diyalektiğinin son tahlilde kapitalizm-sosyalizm diyalektiği olduğunu ve sonunda kölenin (proleterin), efendiye (sermayedara) galebe çalacağını anlatmaktadır. Hegel ile Marx’ı hiçbir Hegel yorumcusunun cesaret edemediği ölçüde bütünleştiren Kojève zaten analizine de Marx’ın, –Hegel’e gönderme yaparak–insanın özünün *çalışma* olduğunu söyleyen bir cümlesiyle başlamıştır.

Kojève’in Almanya’da Naziler iktidardayken yaptığı bu analiz, savaş sonrasında, Fransa’da, genç Marx’ı öne çıkararak Marksizme damgasını vuran felsefi söylemin habercisi –ve bir ölçüde de tetikleyicisi– olarak karşımıza çıkıyor. Bu söylemde Marx ve Engels’in ömür boyu çalışarak ve binlerce belgeye (kitap, makale, istatistikler, raporlar vb.) dayanarak geliştirdikleri insan ve toplum kuramı, felsefi bir dilin, ilk bakışta büyüleyici de görünse, aslında dar ve soyut kavramları içinde erimiştir.

Ayrıca eklemek gerekiyor ki, Kojève'in Hegel'i yorumlarken esinlendiği en önemli kaynaklardan biri de Heidegger'in *Olmak ve Zaman (Sein und Zeit)* başlıklı ünlü eseriydi.[21] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Fransa'daki Marksist tartışmalarda Heidegger'in (problematik) yeri düşünülürse, günümüzde adı epeyce unutulmuşa benzeyen Kojève'in 1930'lardaki rolü daha iyi anlaşılır sanıyorum.[22]

Alexandre Kojève Fransa'da Hegel dersleri verirken Almanya'da da Karl Korsch diyalektik felsefe ve bilim ilişkileri üzerinde çalışmalar yapıyordu. Fakat onun asıl konusu Hegel değil, doğrudan Marx'tı. Alman düşünür, 1930'larda, Marx'ta bilimle diyalektik felsefe ve devrimci pratik arasındaki bağların nasıl kurulduğu hakkında en ilginç ve düşündürücü eserlerden birini vermiştir.

Almanya ve K. Korsch: Marksizm, Felsefe ve Bilim

Korsch da Marx gibi Berlin Üniversitesi'nde okumuş, doktorasını da Yena Üniversitesi'nden almıştı. Londra'da geçirdiği iki yıl kendisini Fabian sosyalistlerine yaklaştırmış, fakat savaş yıllarında, özellikle de Sovyet Devrimi'nden sonra düşünceleri radikalleşmişti. Marksist harekete Spartaküs ayaklanmasından (Ocak 1919) ve Bavyera'da bir Sovyet hükümeti kurulduktan (Nisan 1919) sonra katıldı. 1923'te, yani ilk önemli eserinin yayınlandığı yıl içinde de Komünist Parti'nin iktidara geldiği Thuringia özerk devletinde adalet bakanlığı yaptı. Aynı yıl yayınladığı *Marksizm ve Felsefe* başlıklı eserinde, düşünür, felsefe ve devrimci kuram ilişkilerini döneminin özgül koşulları içinde değerlendirdi.

1920'lerin özgül koşulları neydi?

1920'lerde işçi sınıfının devrimci hareketi Rusya'da Sovyet Devrimi ile başlayan üçüncü dönemini yaşıyordu. 1848 ve 1871 (Paris Komünü) atılımlarından sonra proletarya enternasyonalizminde yeni bir "devrimci çekişmeler ve kavgalar dönemi" başlamıştı ve Korsch'a göre böyle dönemlerde de, kaçınılmaz olarak, bir "Marksizm krizi" yaşanıyordu.[23] Krizin temelinde Marksizmin felsefe ile ilişkisi yatıyordu.

Aslında Marx ve Engels "sık sık ve büyük bir gururla, Alman işçi hareketinin bilimsel sosyalizmde klasik Alman felsefesinin tarihsel mirasçısı olduğunu" söylemişlerdi; fakat onlara göre bilimsel sosyalizmin

asıl işlevi “sadece daha önceki idealist felsefeyi değil, *tüm felsefeyi biçim ve içerik olarak ortadan kaldırmak* ve onun yerini almak olmuştu” (vurgu bize ait T. T.). Bu gerçeği daha sonra da J. Dietzgen gibi devrimci Marksistler de yinelemişti. Oysa *İkinci Enternasyonal* (1889-1914) ile birlikte durum değişmiş ve Marksizm-felsefe ilişkilerinde üç farklı anlayış ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilk grubu oluşturan *II. Enternasyonal*’e mensup Marksistler “sadece dar anlamıyla felsefi sorunlarla değil, Marksist kuramın metodolojik ve epistemolojik temelleriyle uğraşmayı bile zaman ve enerji israfı olarak görüyorlardı” ve bu konuda Marksizmde hiçbir felsefi boyut görmeyen burjuva ideologları (ikinci grup) ile tam bir anlaşma içindeydiler. Aslında *II. Enternasyonal’*in kuramcıları felsefeye duyarsız değillerdi ve zaman zaman burjuva filozoflarıyla felsefi konularda tartışıyorlardı. Ne var ki “bu konuların açıklığa kavuşturulmasının, proletaryanın sınıf kavgası pratiği ile hiçbir ilgisinin bulunmadığı” kanısındaydılar. Nihayet bir de üçüncü eğilim vardı ki, sadece bu eğilimi temsil edenler Marksizmin felsefi boyutuyla ilgileniyor ve bunu açıklamaya çalışıyordu. Fakat daha sonra Lenin’in savaş açtığı bu “felsefeci sosyalistler” de Marksist sistemi “Kant, Dietzgen ve Mach gibi filozoflardan aldıkları fikirlerle donatmak” peşindeydiler.

Korsch’a göre bu üç eğilim de yanlış yoldaydı ve Marksizm bu yüzden kriz içindeydi. Bu durumu 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hegel diyalektiğinin unutulması ve böylece “Hegel zamanında tüm bilim ve felsefenin canlı ilkesini oluşturan felsefe-gerçek, teori-pratik ilişkilerinin tamamen anlaşılmaz hale gelmesi” yaratmıştı. Korsch, felsefeden ve devrimci pratikten kopan *II. Enternasyonal* kuramcılarının tipik temsilcisi olarak R. Hilferding’i görmüş ve oklarını ona çevirmiştir.

Hilferding, 1910’da yayınladığı *Finans Kapital* başlıklı eserinde, Marksizmi –Weber’i anımsatacak şekilde– değer yargılarından ve pratikten kopuk, nötr bir bilimsel kuram olarak sunmuştu. Bunun sonucu olarak da eserinin “giriş” bölümünde şunları yazmıştı: “Marksist kuram gibi Marksist politika da değer yargılarından bağımsızdır; bu yüzden de Marksizmle sosyalizmi özdeşleştirmek –her ne kadar Marksist olanlar ve olmayanlar bunu hep yapsalar da– basit bir yanlıştır.”[24] Kısaca Marksizm bilimdi ve bilim ancak nötr olabileceğine göre Marksizm de toplumsal etkilerinden bağımsız bir şekilde kendi gerçeğini kendi içinde taşıyordu. “Mantıki olarak, demişti Hilferding, bir bilimsel sistem olan, bu nedenle de tarihî

etkilerinden bağımsız bulunan Marksizm, sadece toplumların hareket kanunlarının kuramıdır ve genel olarak ifadesini tarihin (bu şekilde) Marksist kavranmasında bulur; Marksist iktisat da bunu mal üretimi çağına uygular”. Oysa teoriyi pratikten ve giderek politikadan koparan bu yaklaşım, Korsch’a göre, Marksizmin devrimci özünü yok ediyor ve sınıf kavgasını sendikal kavgaların sınırları içine hapsediyordu.

Marx ve Engels tarihî maddeci kuramı geliştirirken felsefeye değil “bir bütün olarak dünya sistemine” karşı çıkmışlardı ve felsefe de bu sistemin *reel* bir parçasını oluşturuyordu. Daha açık bir ifadeyle felsefenin (klasik Alman felsefesinin) yansıttığı reel toplumsal ilişkiler ortadan kalkmadan felsefe de ortadan kalkmayacaktı. Marx’ın Feuerbach’a karşı geliştirdiği tezlerin anlamı buydu. Bu ünlü tezlerin ikincisinde, “Bir nesnel gerçeği, demişti Marx, insan düşüncesine uyumlu kılmak teorik bir sorun değildir; pratik bir sorundur. İnsan, gerçeği, yani onun fiilî varlığını, gücünü ve dünyeviliğini pratikte kanıtlamalıdır. Kendini pratikten koparan bir düşüncenin fiilî gerçeği olup olmadığı hakkındaki kavgalar tamamen skolastik kavgalardır”. Bu bakımdan, önemli olan da, artık filozofların “dünyayı çeşitli şeklilerde yorumlamaları değil, değiştirmeleri” (11. Tez) idi.[25]

Karl Korsch Marksizm ve felsefe ilişkilerini ele alan eserinde *II. Enternasyonal*’in reformist ve değişimci eğilimlerine karşı Marksizmin devrimci özünü ortaya koymaya çalışmıştı. Ne var ki tezleri üyesi olduğu Alman Komünist Partisi ile arasını açmış ve 1926 yılında da kendisinin partiden ihraç edilmesine neden olmuştu. Fakat Korsch aynı yöndeki araştırmalarını sürdürdü ve 1938 yılında yazdığı *Karl Marx* başlıklı eserde, Marx ve Engels’in geliştirdikleri kuramın bilimsel statüsünü daha nüanslı bir şekilde sorguladı. Bu yeni çalışmasını sunarken, Korsch, “bu kitabın konusu, diyordu, yakın tarihin olayları ve bu olayların yarattığı yeni teorik ihtiyaçların ışığında Marx’ın toplum biliminin ilkelerini ve içeriğini en özlü yönleriyle sergilemektir”.[26] Bu amacı, düşünür, daha kısa bir şekilde, tarihî maddeci kuram sayesinde *felsefeden bilime geçilmesi* sürecinin aydınlatılması olarak nitelemiştir.

Marksizmle felsefeden bilime geçilmişti; fakat ortaya çıkan yeni bilim nasıl adlandırılacaktı? Korsch’a göre bu genel kuram “sosyoloji” olarak adlandırılabilirdi; fakat o tarihlerde “sosyoloji” terimi otomatik olarak

Auguste Comte'un (Marx ve Engels'in çok küçümsedikleri) sistemini çağrıştırdığı için bu olanaksızdı. Korsch'un dediği gibi, "Marksist kuramın A. Comte tarafından geliştirilmiş olan ve J. S. Mill ile H. Spencer tarafından da yayılan 19. ve 20 yüzyıllar "sosyoloji"si ile hiçbir ilgisi yoktu".[27] Ne var ki Korsch'un kendisi de bu konuda tutarlı olmamış ve Marksizmi "toplum bilimi", "yeni bilim", "toplumun yeni devrimci bilimi", "çağımızın asli toplum bilimi" gibi çeşitli terimlerle ifade etmiştir. Hatta düşünürümüz bu terminolojik kararsızlık içinde tarihî maddeciliği "ekonomi" olarak da adlandırmış ve şunu yazmıştır: "Marx'ın kurduğu toplumun maddeci bilimi bir sosyoloji değil, bir ekonomidir."[28] Fakat önemli olan, Korsch'un bu "yeniliği" adlandıran çeşitli terimleri değil, süreçle ilgili çözümlemeleridir.

Korsch'a göre "toplumun yeni devrimci biliminin temel ilkelerinin birincisi, tüm toplumsal ilişkilerin tarihî olarak özgülleştirilmeleri ilkesidir".[29] Burada düşünürün daha sonraları çok tartışılacak –ve 1960'larda Althusser ve çevresi tarafından çok eleştirilecek– olan "tarihselci" (historicist) yaklaşımıyla karşı karşıyayız. Korsch bu tezini savunurken toprak rantı analizinde Ricardo ile Marx'ı karşılaştıran bir örnek veriyor. Şimdi kısaca düşünürün tarihselci yaklaşımını ortaya koyan bu örnek üzerinde duralım. Toprak rantı analizinde Marx, Ricardo'dan hangi noktada ayrılıyordu?

Ricardo toprak rantını, ayrım yapmadan, "tüm ülkelerin ve tüm dönemlerin toprak sahiplerine", olduğu gibi uygulamıştı. Oysa böyle mutlak bir anlayış tarih dışı ve bilime aykırıydı. İlkel komünal (ortakçı) toprak mülkiyeti tarihte farklı toplumlarda farklı şekillerde çözülmüş ve bu çözülüş şekilleri de "özel mülkiyete geçmiş toplumların farklı gelişme tipleri üzerinde belirleyici bir etki yapmıştı".[30] Bunların ortaya çıkarılması ancak somut tarih araştırmalarının ürünü olabilirdi. Marx, *Kapital*'de "toprak mülkiyetinin çeşitli tarihsel biçimleri"nin önemine işaret etmiş ve –Hint, Rus vb. komünleriyle ilgili çalışmalar yapmış olsa da– bu işi toplumsal tarihçilere bırakmıştı. "Hegel'in felsefi diyalektiği ile diyor Korsch, Marksist toplumsal araştırmalar arasında çok sıkı bir bağ vardır".[31] Bu araştırmalar genel kavramlardan hareket etmekle beraber, aslında bu kavramların tarihsel gelişme içinde ne gibi somut biçimlerde karşımıza çıktıklarını ortaya koyarlar. Korsch bu bağlamda şu "tarihselci" saptamayı

yapıyor: “(Marx için) önemli olan bizzat *sosyoekonomik formasyon* gibi genel bir kavram değil, her belirli tarihsel toplumu genel olarak her toplumda mevcut ortak özelliklerden ayıran özgül niteliklerin ve sonuç olarak da (o toplumun) gelişmesinin ne olduğunun ortaya konmasıdır.”[32] Diyebiliriz ki Korsch’un bu açıklamaları, tarihî maddeciliği aslında “sosyoloji” ya da “ekonomi”ye değil, daha çok tarihçiliğe yaklaştıran açıklamalardır. Nitekim Korsch, bu bağlamda Hegel diyalektiğinin altını çizerek şunu söylüyor: “Hegel felsefesinin Marx’ın materyalist bilimi için önemi şuradadır ki, doğanın tarihi ve sahası ile toplumun tarihi ve sahası, her ikisi de sonuçta kendi özelliklerine uygun şekilde tek ve aynı bilgi ilkesine tabi olarak ve geniş olduğu kadar düzenli bir araştırma alanı teşkil ederek, ilk kez bu çerçevede (Hegelci diyalektik çerçevesinde) karşılaştılar”.[33] Bu sözleri, Marx’ın *1844 El-Yazmaları’*nda söylediği gibi, doğa bilimlerinin insan bilimlerini, insan bilimlerinin de doğa bilimlerini içerdiği tek bir bilim anlayışı olarak yorumlayabilir miyiz? Metinde “tek ve aynı bilgi ilkesi”nden söz edildiğine göre yorumlayabiliriz sanıyorum. Fakat burada asıl vurgulanması gereken nokta Korsch’un “tarihselci” (historicist) yaklaşımıdır ki, bu konudaki farklı duruşları, örneğin Althusser’i anımsayabiliriz. Fakat mademki Fransız filozofunun adını andık, onun arayışını Korsch’un epistemolojik ilgi alanı içine sokan başka bir noktaya daha işaret edelim.

Korsch, Ortodoks görüşe sadık kalarak, Marx’ın felsefeden bilime geçerken Hegel’den hareket ettiğini ileri sürmüştü. Oysa daha o tarihlerde Marx’a felsefi planda Hegel’in dışında ilham kaynakları arayan Marksist düşünürler vardı. Bunlardan Plekhanov’a göre, Marx’ın felsefede hareket noktası Hegel değil, “Feuerbach tarafından teolojik öğelerden temizlenmiş bir Spinoza’cılık idi”.[34] Şimdi burada duralım ve şu soruyu soralım: Marx ve Engels’e böyle bir “manevi baba” atfedilmesi haklı ve inandırıcı mıydı? Bizce değildi ve daha sonra Althusser tarafından da savunulacak olan Spinozist felsefi temel isabetsizdi. Korsch’un dediği gibi, “Marx’ı Spinoza’ya bağlamak, proletarya ile burjuvazi arasındaki karşıtlığı görmezden gelerek, Marksizmle burjuva-öncesi bir felsefe arasında sıkı bir bağ kurmak anlamına geliyordu”.[35] Nitekim daha sonra Lenin felsefeyi çok farklı bir biçimde uygulamış ve felsefi materyalizmi canlandıran düşünürlere verdiği yanıtta “biçimsel olarak felsefi tartışmaya her noktada pratik, politik bir hedef tayin etmişti”.[36]

Korsch’un tarihî maddeciliği –daha sonra Althusser’in de yineleyeceği– başka bir noktada sorgulaması da bir toplumsal formasyonda altyapıyla üstyapı ilişkileri hakkındaydı. Düşünür, bu noktada da Marx’a dayanarak, bu ilişkilerin mekanist nitelikte olmadığını, “son tahlilde” ekonomik altyapı belirleyici olsa bile bunlar arasında karşılıklı etkileşim bulunduğunu ileri sürmüştü. Korsch’a göre “(Marksizmin) materyalist şeması, sadece ekonomik temelin üstyapı üzerine ve toplumsal varlığın bilince etkilerini dikkate almakla kalmıyor, *çok doğal bir biçimde*, bizzat maddi üretimden kaynaklanan egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin de sırası gelince karşılık olarak *altyapı üzerinde belirleyici bir etki yaptığı* biçimleri kucaklıyordu” (İtalikler K. K.).[37] Kısaca Marx ve Engels, “entelektüel üretim denilen yapıyı maddi üretimin basit bir yansıması” olarak görmemişlerdi; aynı şekilde entelektüel üretimin de reaktif olarak maddi üretimi etkilediğini ortaya koymuşlardı. Bu durumda biz de Marx’a dönerek bu konuda sözü tarihî maddeciliğin kurucusuna verebiliriz. Gerçekten de, daha sonra Althusser’in, kuramsalcı (teorisist) bir yaklaşımla, “üst-belirleme” olarak tanımlayacağı bu karşılıklı etkileşim süreci *Kapital*’de şöyle ifade edilmiştir: “Temel koşulları itibariyle aynı iktisadi yapılar, sayısız farklı ampirik koşulların, doğa şartlarının, ırk ilişkilerinin, tarihî dış etkilerin vb. etkisi altında, ancak bu ampirik koşulların analizinin aydınlatacağı sonsuz farklılıklar ve nüanslar arz eder”.[38] Burada Marksist yöntemi toplum bilimlerine ve somut toplumsal araştırmalara bağlayan, başka bir deyişle diyalektik felsefeyi bilimle buluşturan halka ile karşı karşıyayız. Ancak tekrar altını çizelim ki sözü edilen karşılıklı etkileşim mekanik bir etki-tepki ilişkisi değildi. Engels son yıllarında kaleme aldığı bazı metinlerde bu izlenimi verdiği için çok eleştirilmiş ve “bilimsellik” adına âdeta bir çeşit günah keçisi yapılmıştır. Oysa –Engels’in de önemli katkılarda bulunduğu– tarihî materyalizm, bilimin geleneksel “nedensellik” kavramına “kuşkusuz aynı derecede soyut, fakat onun kadar kesinlikle tanımlanmamış” bir terim ilave etmişti. Korsch burada Lenin’in “Hegel’in tüm *Lojik*’ini incelemeden ve anlamadan Marx’ın *Kapital*’ini, özellikle de birinci bölümünü tam olarak anlamak mümkün değildir” diyen sözlerini anımsatarak “buna göre elli yıl sonra Marx’ı hiç kimse anlamamıştı” diyor.[39]

Korsch’un daha bir sürü düşünceyi tahrik edici gözlemini bir yana bırakarak bu konuyu şöyle bitirelim: Marksizmin felsefeden bilime ve somut araştırmalara geçiş olduğunu vurgulamakla beraber, şahsen hiçbir

tarihsel-toplumsal araştırma yapmayan ve kavgasını salt felsefi (epistemolojik) sorgulamalar içinde yürüten Korsch'un kendisi de, sonunda, –tıpkı itham ettiği hasımları– gibi Marksizmden uzaklaşmış ve "Marksizmi yenileme" adına revizyonistler kervanına katılmıştır. Gerçekten de 1950'de kaleme aldığı "*On Tez*"de, Korsch, "bugün bütün olarak Marksist doktrini ilk işlevindeki gibi emekçi sınıfların sosyal devrim kuramı şeklinde yeniden tesis etme çabaları gerici bir ütopyadır" diyor ve Marx'ın, sosyalist tarihin Proudhon, Blanqui, Bakunin vb. gibi herhangi figüründen biri olduğunu söylüyordu.[40] Ne var ki bu yenileme çabasında unutulan Marx değil, kendisi oldu. Ve on, on beş yıl kadar sonra, Paris'te, Althusser ve öğrencileri tarafından sorgulanmaya ve yanıtlanmaya çalışılan sorunlar da, Korsch'un devrimci kuramı yenilemeyle ilgili şanssız tezleri değil, daha önceki eserlerinde ele aldığı önemli epistemolojik sorunlar idi.

Althusser: Marksizm, Bilim ve Tarihselcilik

Althusser de, Korsch gibi, fakat ondan farklı bir dönemde[41] ve farklı bir kültürel ortamda Marksizmin felsefe ile ilişkileri ve bilimsel statüsü üzerinde düşünmüş, Marx'ın tarihî maddecilik ile yeni bir bilim kurduğu sonucuna varmıştı. Bu görüş, aslında genç Marx'la olgun Marx arasında "epistemolojik bir kesinti" olduğu kanısında olan filozofun diğer tezleriyle bir bütünlük teşkil etmektedir. Bu bütünlük içinde düşünürün felsefe, bilim ve tarihsellik ilişkileri hakkındaki görüşleri nelerdi?[42]

Althusser, Marx'ın *reel dünya* ile *teorik dünyayı* kesin çizgilerle birbirinden ayırdığı kanısındaydı. Bunun anlamı şuydu: "Bilgi nesnesi" yani bilim ve teori dünyası, kendi geçerliğini ve doğruluğunu kabul ettirmek için reel dünyaya muhtaç değildi; yani bilimin kendi "doğru"larının "garanti"si bizzat kendi içindeydi. Nasıl matematiğin "doğru" sonuçlara ulaştığını anlamak için onun fizikteki (reel dünyadaki) uygulamalarına bakmak zorunda değilsek, diyalektik materyalizmin doğruluğunu anlamak için de tarihî materyalizm alanındaki uygulama başarılarını göz önünde bulundurmak zorunda değildik. Bilim kendi kendine yeterliydi. Althusser'e göre Marksizmi diğer bütün ampirist ve idealist felsefelerden, hatta Hegel'den ayıran özellik buydu. Oysa Marksizm adına benimsenen *tarihselci* (*historicist*) bir yaklaşım bu özerk alanı ve "teori"yi dışlayarak ampirizme kaymış ve bilimsellikten uzaklaşmıştı.

Althusser de Korsch gibi *II. Enternasyonal*’in savunduğu Marksizmin mekanist bir materyalizme dayandığı kanısındaydı.[43] Ona göre *II. Enternasyonal*’den kaynaklanan ve bazı konularda Rosa Luxembourg’dan Gramsci’ye kadar birçok büyük düşünürü de etkileyen mekanist materyalizm, ideolojik bir hümanizm anlayışı ile birlikte yine ideolojik ve mekanist bir “tarihselcilik” (historicism) anlayışı içeriyordu. Oysa Marksist tarih anlayışı olarak sunulan bu anlayışın aslında Marx’la bir ilgisi yoktu. Bu görüşün dayandığı “zaman” kavramı, ampiristlerin ve Hegel’in “zaman” kavramından farklı değildi. Hatta ünlü *Annales* tarih okulunun L. Febvre, F. Braudel gibi itibarlı isimleri de bu yanılgıdan kurtulamamışlardı.[44] Althusser bu ideolojik “tarihî zaman” kavramının temel niteliklerini *türdeş* (homogėne) ve *eş-zamanlı* (contemporain) olmak şeklinde özetlemiştir.

Filozofumuza göre idealist felsefede *tek* bir “zaman” vardı ve bir toplumsal formasyonun her kesimi *türdeş* ve *eş-zamanlı* olarak aynı “tarihî zaman”ı yaşıyordu. Bu türdeşlik ve eş-zamanlılık ya bir toplumsal yapının belli bir andaki dikey “öz kesiti”nin (“coupe d’essence”) ortaya koyduğu *senkroni* şeklinde ya da aynı zaman akışı içinde ortaya çıkan (ve Lévi-Strauss antropolojisinin gerçek tarihin yapıcısı olarak gördüğü) *rastlantısal* (aléatoire) “*olay*”lardan (“*évenement*”lardan) oluşan *diyakroni* şeklinde somutlaşıyordu (s. 134-135). En sistematik ifadesini Hegel’de bulan bu anlayışa göre tarih kendi kendine, tekdüze ve kaderci bir akış içindeydi ve bu yüzden Hegelci tarih anlayışından hareket ederek bir siyaset geliştirmek mümkün değildi. Oysa (Althusser’in “okuduğu”) Marx’a göre bir toplumsal yapının her kesimi veya “bölgesi” farklı ve kendine özgü bir “zaman” akışı içinde yaşıyordu ve toplumsal yapı “göresel olarak bağımsız” kesimlerden (iktisadi, siyasi, ideolojik vb.) oluşuyordu. Bu kesimler aralarında “*özgül belirleme biçimleri*” ile kenetleniyorlardı ve çeşitli kesimlerin göreli özerklikleri bağlamında farklılaşan tarihlerden (siyasi tarih, iktisat tarihi, sanat tarihi, düşünce tarihi vb.) bahsedilebilirdi (s. 124).

Hiyerarşik bir yapı içinde bütünleşmiş olan bu kesimlerin bir “merkez”i yoktu ve söz konusu hiyerarşi, bir “etki derecelemesi”nin işareti idi. Son kertede belirleyici olan kesim de iktisat kesimi idi (s. 121). Ve iktisadi kesimin “son tahlilde” belirleyiciliği bu farklı kesimlerin karşılıklı etkileşim ve belirleyicilik süreci içinde bir “*yapı etkisi*”, daha özgül bir deyimle “*üst-belirleme*” (surdétemination) olarak ortaya çıkıyordu. Althusser’in “yapısalcılık”la eleştirilmesine yol açan bu “yapı etkisi” bilimsellik

ölçütlerine yeni bir “nedensellik”, düşünürün “mevcut olmayan bir nedenin etkinliği” şeklinde ifade ettiği bir “nedensellik” daha getiriyordu. Bu yeni kavram yapısalcılıkla bir “flört” (*Kokettieren*) sayılabilirdi; fakat aslında Spinoza’dan, daha doğrusu Hegel’in Spinoza’ya borçlu olduğu bir düşünceden kaynaklanıyordu.[45] Kısaca Hegel’de olduğu gibi *genel ve türdeş* bir diyalektikten söz etmek anlamsızdı; tarihî süreç, Aydınlanma düşüncesinin rasyonalist ve ilerlemeci ilkesinin aksine, “*öznesiz ve ereksiz bir süreçti*”. [46]

Tarihî materyalizm toplumsal formasyonların “eşit olmayan gelişmesi” ilkesine dayanıyordu ve bu da bizi “konjonktür” kavramına ya da Lenin’in ifadesiyle “somut durumların somut analizine” götürüyordu. İşte tarih bilimi böyle karmaşık yapıları çözümlüyor; çeşitli tarihî zamanları (“görünen zaman”ların arkasındaki “görünmeyen zaman”ları) okuyor ve belli bir toplumsal formasyonun “yapı etkisi”ni ortaya koymaya çalışıyordu. Burada tarihçilik açısından önemli olan bir nokta da farklı zamansallık yaşantılarına dayanan farklı toplumsal kesimlerde “köklü değişiklikler”e yol açan “tarihî olaylar”ı saptamaktı. Örneğin felsefe tarihinde Locke’un ampirik felsefesi dogmatik felsefenin, diyalektik materyalizm de ampirizmin eleştirisini yaparken böyle köklü değişiklere (“*mutation*”lara) yol açmışlardı. Bunların dışında “bilinçaltının zamanı”nın biyografik zamandan farklı olduğunu ortaya koyan Freud da psikanaliz adı altında yeni bir bilim kurmuştu (s. 128).

Althusser tarihî materyalizmi “*tarihselci*” ideolojiye, yani her şeyi tarihe –ve türdeş zamansallığa– indirgeyen ve özerk bir teori alanı tanımayan “sorunsal”a şiddetle karşı çıkmıştır. Bu konuda en çok üzerinde durduğu tez de Gramsci’nin, Labriola ve Croce’den esinlenerek formüle ettiği “mutlak tarihselcilik” (historicism) tezi idi.[47] Bazı noktalarda Gramsci’den etkilenen ve onun “son derece nüanslı, dâhiyane eseri”nden övgüyle söz eden Althusser, İtalyan düşünürün “*praksis felsefesi*”nin (yani Marksizmin) “mutlak tarihselcilik” olduğunu ileri süren teziyle uyuşamazdı (s. 161). Aslında Gramsci, Hegel’de “mutlak bilgi” ile son bulan tarih anlayışını eleştirmiş, Marx’ın tamamen başı ve sonu açık bir tarih felsefesi (bilimi) ortaya koyduğunu savunmuştu. İtalyan düşünüre göre her şey ve bu arada teori ve bilim de tarihseldi ve tarihî materyalizm ile diyalektik materyalizm “*praksis felsefesi*” adı altında bir bütünlük oluşturuyorlardı. Oysa

Althusser’e göre tarih, özerk bir teori alanı içinde bilim alanı haline gelmişti ve bundan vazgeçilemezdi. [48]

Althusser’in “özerk teori” tutkusu ve farklı toplumsal kesitlerden, farklı “zamansallık”lardan oluşan tarihsellik anlayışı çok eleştirilmiştir. Düşünür, her ne kadar Lenin’in izinde “somut durumların somut analizi”nden övgü ile söz etse de, “saf teori” alanına hapsettiği “bilim”i pratikten ayırmakta ve sonuç olarak da ayakları yere basmayan bir tarih (ya da “özgül tarihler”) anlayışı ortaya koymaktadır. Bu anlayışı eleştiren E. J. Hobsbawm, Althusser’in teorik ustalıklarını bol bol övmesine rağmen şunları yazmaktan da kendisini alamamıştır: “Althusser’in ampirizme karşı derin ve devamlı antipatisi hoşa gidebilir; fakat yine de fiilî tarihî gelişme olarak pratiğin dış kriterlerini açıkça yadsıması insanı rahatsız etmektedir; çünkü Marx, aslında somutun zor sorununu çözmeye girişmişti”.[49] Oysa Althusser, “Marksizmin tarihte ya da ekonomide neyi söyleyebilip neyi söyleyemeyeceğini” tartıştığı teorik düzeyi bırakıp somut konulara dönünce, yine Hobsbawm’a göre, “yeni veya ilginç pek az şey” söylüyordu. [50]

Aslında Althusser’in “kesinlik” (rigueur) ve “bilimsellik” tutkusu onu daha çok –kendisinin sık sık eleştirmiş olduğu– pozitivizme yaklaştırıyordu. Çağdaşı olan başka ünlü bir Marksist filozofun ifadesiyle, düşünür, bilgide göreselliği dışlayan bir “ya hep ya hiç!” tutkusu içinde bir çeşit “bilim fetişizmi”ne kapılmıştı.[51]

Kuşkusuz Althusser “pozitivizm” ve “yapısalcılık” ithamlarına kayıtsız kalamazdı ve kalmadı. Ne var ki bunlara yanıt olarak kaleme aldığı *Özeleştiri Öğeleri* başlıklı kitabında, genel olarak tezlerinin arkasında olduğunu söylemekle beraber bir noktada özeleştirisini yapmaktan da kendisini alamadı. Bu özeleştiriyi sunarken, Althusser, “Denemelerimi hiçbir zaman yadsımadım; diyordu; bunu yapmam için haklı bir neden yoktu. Fakat bunların yayınlanmasından iki yıl sonra, 1967’de, *Kapital’i Okumak*’ın İtalyanca baskısında ve diğer yabancı dillerdeki baskılarda bunların hatalı bir eğilim taşıdıklarını kabul ettim. Bir hatanın varlığını belirttim ve bunu *teoricilik* (*théorétisme*) olarak adlandırdım. Bugün daha ileri gidebilirim ve hatanın özel “nesne”sini, temel biçimlerini ve yansımalarını tanımlayabilirim”.[52] Althusser ilerleyen satırlarda bir adım

daha atarak “teorici hata”dan çok “teorici sapma”dan söz etmenin daha yerinde olacağını sözlerine eklemiştir.

Bu “*teorici sapma*” sözcüğü ile Althusser ne kastediyordu?

Kendisinden önceki neredeyse tüm Marksist kuramcıları “tarihselci sapma” (tüm olguları tarihselliğe indirgeme) ve/veya “hümanist sapma” (analize toplumsal yapıdan değil, “insan”dan başlama)[53] ile eleştiren bir düşünürün sonunda kendisini de “teorici sapma” (tüm olguları teoriye indirgemek) ile suçlaması ilginçtir ve açıklanmaya değer.

Althusser’in kendisi bu açıklamaya tüm düşüncesinin temelini teşkil eden “epistemolojik kesinti” teziyle başlıyor ve bu tezle hedeflediği amacın “Marksist kuramı burjuva ideolojisinin tehlikelerine karşı savunmak olduğunu”; Marksizmin “yeni, devrimci karakterini vurgulamak istediğini” söylüyor ve bu tezin “hâlâ doğruluğunu koruduğuna” inandığını da sözlerine ekliyor. Oysa aslında kendisinin icat etmediği, Fransız epistemolog G. Bachelard’a borçlu olduğu bu kavram büyük gürültülere neden olmuş ve kendisine karşı bir “kutsal ittifak” oluşmuştur.[54]

Althusser’in bu abartılı tepkiyi hak etmediği yönündeki görüşleri nelerdir?

Althusser’in, “kesinti” olarak nitelediği şey, “*tarihî* olguyu tüm (toplumsal, siyasal, ideolojik ve kuramsal) boyutları içinde açıklayacağına, onu sadece *teorik* boyutuna, Marx’ın eserlerinde 1845’ten itibaren gözlenebilecek olan epistemolojik ‘kesinti’ye” indirgemiş olmasıdır ki işte *teorici sapma* dediği şey de budur (italikler L. A.).[55] Düşünür böylece, kendi ifadesiyle, “*bilim* ile *ideoloji* arasındaki spekülatif ayrılığı *rasyonalist* bir yaklaşımla doğru ile yanlış, genel ile tekil arasındaki kesinti olarak açıklamaya sürüklenmiştir”.[56]

Althusser’in temel özeleştirisi budur. Ne var ki düşünür, daha sonra hücuma geçerek, sadece teori alanına sıkışıp kalmış olsa da, kendisinin bir “kesinti”yi savunduğunu; buna karşılık hasımlarının burjuva ideolojisiyle Marksizm arasında “hiçbir şey olmadığına”, yani herhangi bir “kesinti” bulunmadığına inandıklarını vurguluyor. Ve “Marksizm bir rasyonalizm değildir; diyor; hatta Marksizm önceki nesillerden bazılarının dünya savaşının sıcaklığı içinde Nazi irrasyonalizmine karşı düşledikleri “modern”

rasyonalizm şekli de değildir”.[57] Oysa kendisi *rasyonalist-spekülatif* düşünceyle hareket ederek “teorici sapma”ya kapılmıştır. Şimdi bu hatasını da düzeltmektedir.

Althusser’e göre bu kesinti sadece doğru ile yanlış, bilim ile ideoloji arasındaki kesinti değildir; bu kesinti ile birlikte bir de yeni bilim doğmuştur. Düşünürümüz bizlere yeni doğan “bilim”in adını da veriyor: Bu bilim “tarih bilimi”dir. Ve yeni ilmin nasıl doğduğunu da, biraz daha ayrıntılı bir biçimde, şöyle betimliyor: “Marx yeni bir bilim kurdu: Tarih bilimi. Bir imaj kullanacağım. Bildiğimiz bilimler bazı büyük “kıtalar” üzerine yerleşmiş bulunuyorlar. Marx’tan önce bilimsel bilgilere iki kıta açılmıştı: Matematik kıtası ve Fizik kıtası. Birincisi Grekler (Thalès), ikincisi de Galile tarafından. Marx bilimsel bilgiye üçüncü bir kıta açtı: Tarih kıtası.”[58]

Böyle bir sınıflama Marx ve Engels’in öğretisine ne ölçüde uygundur?

Daha önce de açıkladığım gibi, Marx, bilimin “tek” olduğunu düşünüyor ve “doğa bilimleri ilerde insan bilimini, insan bilimi de doğa bilimlerini içerecek: *Tek bir bilim olacak*” diyordu (1844 *El-Yazmaları*). Marx’ın daha sonraki çalışmaları ve Engels’le aralarında yaptıkları iş bölümü de bu *heuristic* (bulmaya yönelik) ön-kabule uygun oldu. Oysa Althusser “üç bilimsel kıta”dan söz ediyor ve hakkındaki “burjuva bilimsel iş bölümünü meşrulaştırıyor” iddialarına hak verdirtecek şekilde de “tarih bilimi kıtası”nı çeşitli toplum bilimlerinden oluşan alt-bölümlere (sosyoloji, iktisat, psikanaliz vb.) ayırıyor. Oysa yıllarca önce, Lukacs ve Korsch gibi düşünürler Marksizmin bilimsel bütünlüğüne dikkati çekmişler, onu “bir dizi kısmi bilimlere ayıran” yorumlara karşı çıkmışlardı.[59] “Diyalektik yöntem, diyordu Lukacs, hangi konuyu ele alırsa alsın, hep aynı sorun etrafında gelişir: tarihsel sürecin bütünlüğünün bilgisi. Dolayısıyla *ideolojik* ve *iktisadi* meseleler onun için artık katı bir biçimde birbirine yabancı değildirler; birbirine karışırlar… Bu nedenle Marksizm için, son tahlilde, özerk hukuk bilimleri, özerk ekonomi politik, özerk tarih vb. mevcut değildir; bütün olarak toplumun gelişmesinin tarihsel ve diyalektik, eşsiz ve birlikçi tek bilimi vardır”.[60] Korsch da (ilk ve temel eserlerinde) aynı kanıdaydı ve Marksizmin eleştirel ve devrimci bütünselliği üzerinde durmuştu.

Bu bahsi kapatırken son olarak şu noktayı sorgulayalım. Althusserci öğreti pratikte ne gibi sonuçlar vermiştir?

Sanıyorum ki 1960 ve 70'lerin Althusser dalgasından sonra bugün şunu söyleyebiliriz. Althusserci öğreti işçi sınıfından çok üniversite çevrelerinde, daha çok da küçük burjuva aydınları arasında etkili oldu. Althusserciliğin Fransa dışında en çok taraftarı da pozitivist geleneğin güçlü olduğu Latin Amerika ülkelerinde bulmuş olması bu açıdan anlamlıdır. Bu etkiyi anlatan M. Löwy, "Althussercilik güçlü pozitivist temayülü ile 19. yüzyılın sonundan beri Auguste Comte'un ve onun 'bilimsel' tilmizlerinin öğretisinin tahakkümü altındaki Latin Amerika siyasi kültürüne tam olarak tekabül etmekteydi" diyordu.[61] Biz de Löwy'ye katılarak diyebiliriz ki bu nedenler belli bir ölçüde Türkiye için de geçerli olmuştur. Bununla beraber Marksist düşüncenin felsefe ve Marx'ın gençlik eserleri üzerinde yoğunlaştığı bir dönemde, Althusser'in dikkatleri "*Kapital*" üzerine çekmesi ve öğrencileri ile birlikte çalışmalarını bu temel eser üzerinde yoğunlaştırması –yorumlarını, eleştirdiği düşünürler gibi, felsefi plana hapsetmiş olsa da– asla küçümsenecek bir olgu değildir. Ayrıca Marksizmin tarihçiliği bir bilim statüsüne sokmuş olduğunu temel tezlerinden biri olarak sunması da Althusserciliğin dikkate değer başka bir yönüdür. Üstelik Althusser, özeleştirisinden sonra, tarihsel analizlerin, daha önce savunduğu gibi *salt teorik* sınırlar içinde kalmamasını; olguları tüm (toplumsal, siyasal, iktisadi vb.) boyutları içinde ele alan somut analizler yapılması gerektiğini de sık sık vurgulamıştır. Kendisi ve öğrencileri böyle çalışmalar yapmamış olsalar da, böyle bir tarih anlayışını savunmaları kuşkusuz Marx ve Engels'in görüşlerine yakındır.

Böylece, tarihî maddeciliğin bilimsellik statüsünü kendi içinde ve en üst düzeyde sorgulayan tartışmaları özetledikten sonra, sözü, Marksizmin ekonomi politik ve tarih-yazıcılığı alanındaki karşıtlarına ve bunların ideolojik planda başlattıkları sınıf kavgasına getirebiliriz. Burjuva ideologları yer yer bilime katkıda bulunsalar da bu kavgada dürüst olmadılar; Marksizmi önce tanınmaz hale getirdiler ve sonra da deforme ettikleri öğretiyi "çürütmek"te fazla bir zorluk çekmediler. Aslında bu süreç daha Marx hayattayken başlamıştı ve büyük düşünür, kuramını, her gelişmeyi iktisadi nedenselliğe indirgeyen bir doktrin (ekonomizm) olarak sunan zihniyete bakarak "Ben Marksist değilim!" demişti. Karşıtları ise, bilim ve dürüstlük dışı polemik bir zihniyetle, "Hayır!" dediler, "asıl

Marksizm budur; Marksizm bir ekonomizmdir!”. Fakat bu yetmiyordu; tarihî maddeciliğin temel kuramlarına da saldırmak, onları “çürütmek” gerekiyordu.

Ekonomi Politik, Tarih Okulu ve Sınıf Kavgası

İleri kapitalist ülkelerde iktisaden güçlü sınıflar egemenliklerini bilim ve felsefe alanında da korumak için konjonktürel durumlara uygun taktikler ve stratejiler geliştirirler. Bunlardan biri savunma stratejisidir ve bu amaçla sınıf pozisyonlarını en "inandırıcı" biçimde ifade eden "söylem"ler ön plana çıkarılır, yüceltilir ve âdeta tartışma üstü bir statüye sokulur. Ne var ki burjuvazi devrimci niteliğini kaybetmiş bir sınıf olarak artık bilim ve felsefe alanında kalıcı "değerler" yaratamadığı için, çoktandır birbirini izleyen ve genellikle eski tezlerin yeni ve göz alıcı giysiler içinde sunulduğu "moda akımlar"la yetinmek durumundadır. Başka ve belki daha etkili taktik ise sınıf pozisyonlarına uygun olmayan görüşlerin tamamen görmezden gelinmesi, yok sayılmasıdır. Hücum, deformasyon ve aşağılama kampanyası (üçüncü taktik), ancak bu "susuş kumkuması" (*conspiracy of silence*) denilen sessizliğin artık mümkün olmadığı koşullarda başlar.

Taktikler farklıdır; fakat tarihte aynı düşünürün, farklı zaman dilimlerinde birbirine tamamen ters taktik uygulamaların konusu olduğu da görülmüştür. Örneğin Hegel, 19. yüzyılın felsefe kavgalarında bunun en tipik örneklerinden biri olmuştu. Gerçekten de modern diyalektiğin kurucusu, "sistem"inde, "*Mutlak Espri*"nin Prusya Devleti'nde tecessüm edeceğini söylediği için göklere çıkarılmış, fakat ölümünden sonra devrimci diyalektiği ön plana çıkınca Berlin Üniversitesi felsefe kürsüsüne F. Schelling tayin edilerek fikirleri tamamen yok edilmek istenmişti. Benzer bir gelişme Nietzsche için de geçerli olmuş ve tüm burjuva değerlerine savaş açmış olan bu şair-filozof uzun süre üniversite çevrelerinde küçümsendikten sonra, sosyalist akımların güçlendiği 1920'lerde itibar kazanarak –ilerleyen sayfalarda anlatacağımız gibi– anti-sosyalist kavgalarında Nazilere ilham kaynağı teşkil etmiştir.

Marx, bilim ve felsefe kavgasının "salt doğrular"ın kavgası olmadığını, "maddi gücün ancak maddi güç ile" yıkılacağını biliyordu ve daha yirmi altı yaşında "eleştiri silahı"nın yanına –o günün koşulları içinde– "silahların eleştirisini" de eklemişti. Fakat kendi alanı "eleştiri silahı" idi ve bunu en yetkin bir biçimde yaptı. 1867'de yayınlanan *Kapital*'in ilk kitabı toplum bilimleri alanında gerçekleştirdiği devrimin en somut ifadesidir.

Teorik planda köklü yenilikler getiren eserler aslında zor kitaplardır ve Marx daha *Kapital* üzerinde çalışırken dostu Kugelmann'a yazdığı bir mektupta "bir bilimde devrim yapmak için yazılmış *bilimsel* denemeler, diyordu, hiçbir zaman gerçekten popüler olamazlar; fakat bilimsel temel bir kez ortaya konulduktan sonra onları halk için okunabilir kılmak mümkündür".[1] Daha sonra *Kapital*'e yazdığı önsözde de, özellikle ilk bölümün anlaşılmasında karşılaşılacak güçlükler hakkında okuyucularını uyarmaktan kendisini alamamıştı. Eser yayınlandıktan sonra ise Marx ve Engels karşılaşacaklarını çok iyi bildikleri "susuş kumkuması"nı yıkmak için seferber olmuşlar ve *Kapital* hakkında bir tartışmayı tahrik edecek yazılar için harekete geçmişlerdi. Hatta bu amaçla Engels, Marx'a, bir dostlarının *Kapital*'i burjuva görüş açısından eleştirmesinin tanıtım açısından daha verimli olacağını hatırlatmış ve bu yolun da denenmesini önermişti. Marx da bu öneriyi "mümkün olabilecek en iyi savaş hilesi" olarak nitelemiş ve muhtemel yazarlar olarak bazı isimler vermişti.[2] Oysa bütün bu çabalara ve "savaş hileleri"ne rağmen eser beklenen ilgiyi görmedi. İlginçtir ki kapitalizmin ve ekonomi politiğin beşiği olan bir ülkede, yani İngiltere'de, kapitalizmi en ayrıntılı ve en çıplak şekliyle anlatan bu eserin İngilizceye çevrilmesi için tam yirmi yıl beklemek gerekecektir. Ve bu da ancak eseri Marx'ın kızı ve damadının İngilizceye çevirmeleri, Engels'in de yayınlaması (1887) sayesinde mümkün olacaktır.

Marx'a ve *Kapital*'e ilgi, aslında eserin yayınlanmasından dört yıl sonra *I. Enternasyonal*'in ve *Paris Komünü*'nün uluslararası planda işçi hareketini ön plana çıkarması ile başlamıştı. Ne var ki bu ilgi *Kapital*'in teorik katkılarının teşhisi ve bunların dürüst bir şekilde tartışma konusu yapılması şeklinde ortaya çıkmamıştı. İlgi daha çok sosyalizm ve emekçi iktidarı korkusundan besleniyor ve burjuvazinin sınıf kavgasını ideoloji ve bilim planında da yoğunlaştırmasına yol açıyordu.

Bu yöndeki gelişmeler nasıl oldu?

Marksizm, burjuvazinin devrimci döneminde iki stratejik disiplin (ekonomi politik ve tarih-yazıcılığı) çerçevesinde yaptığı yenilikler tabanında gelişmişti. Ne var ki işçi sınıfının devrimci yükselişi karşısında burjuvazinin ideolojik savaşının asıl hedefleri de yine bu iki disiplin oldu. Tarihî maddeci öğretinin temelinde aslında Marx'ın Smith ve Ricardo'ya borçlu olduğu emek-değer kuramı vardı. Oysa Marx bu kuramı geliştirmiş

ve Ricardo'nun dondurduğu analizin diyalektik sonuçlarını ortaya koyarak *artı-değer* olgusunu keşfetmişti. *Artı-değer* ise kapitalizmin (ve *artı-ürün* şeklinde daha önceki üretim biçimlerinin) nasıl sömürüye dayanan bir sistem olduğunu açıklıyordu. O halde sınıf çıkarları açısından bu temele saldırmak ve önce *emek-değer* kuramını çürütmek gerekiyordu. Ve bunun için de uluslararası planda önemli bir dönüşüm olmalı, kapitalist dünyayı derinden ürkütecek bir kıvılcım çakmalıydı.

Kıvılcım 1870 Prusya-Fransa Savaşı ve Komün tecrübesi ile ateşlendi.

Eylül 1870'de Fransa Prusya'ya karşı ağır bir yenilgiye uğramış, fakat Parisliler yenilgiyi kabul etmeyerek ayaklanmışlar ve 1871 Martında şehirde komünist ilkelere dayanan bir yönetim (*Paris Komünü*) kurmuşlardı. İlginçtir ki o zamana kadar görmezden gelinmiş, yok farz edilmiş olan tarihî maddeci kurama büyük bir ilgi de tam bu sıralarda doğdu. Kuşkusuz bu ilgi "doğruyu arama", "bilimi ilerletme" gibi kaygıların ürünü değildi; tersine düşmanca duygulardan kaynaklanıyordu. Arka plandaki amaç iktisadi değerlerin temelinin emek olduğunu söyleyen kuramı, dolayısıyla Marksizmi çürütmekti. İktisadi doktrinler tarihine *klasik iktisattan neo-klasik iktisada geçişi sağlayan halka* olarak geçen "marjinalist kuram" bu koşullarda doğdu.

Marjinalist kuram ilk ifadesini İngiliz iktisatçısı William S. Jevons'un 1871'de yayınlanan eserinde bulmuştu. Bunu aynı yıl Avusturyalı iktisatçı Karl Menger'in, üç yıl sonra da Fransız Leon Walras'ın eserleri izledi. Böylece düşünce tarihinde sık rastlanmayan bir olay cereyan ediyor, üç ayrı memleketten üç iktisatçı, birbirlerinden habersiz olarak emek-değer kuramına saldırıyor ve marjinalist kuramı keşfediyordu. Ortak noktaları kapitalizmi savunmak ve ısrarla yok saydıkları Marksizmin Smith ve Ricardo'ya dayanan kuramsal temellerini çürütmekti.

Jevons, Menger ve Walras: Burjuva İktisadının

Yeniden Yapılanması..

W. S. Jevons, “*Ekonomi Politiğin Kuramı*” başlığını taşıyan ünlü eserinin girişinde, “devamlı düşünce ve araştırmalarım beni hayli yeni bir fikre, değerin tamamen faydaya dayandığı fikrine götürdü, diyordu, oysa halen hüküm süren düşünceler faydadan çok emeği değerin kökeni kabul ediyor”.[3] Aslında fikir pek de yeni değildi ve yıllarca önce Jevons’un kendisi de bu fikri daha basit bir biçimde ifade etmişti. 1871’de ise neo-klasik iktisat anlayışını temellendiren bu fikri aynı düşünür şöyle sunuyordu: “Şu bir gerçektir ki, emek bir kez sarf edildikten sonra bir nesnenin gelecekteki değerini etkilemek gücünü kaybeder: O artık kaybolmuştur; geri gelmeyecek şekilde ortadan kalkmıştır; bizler her an sıfırdan hareket etmeliyiz ve malların değerini gelecekteki değerlerini dikkate alarak ödemeliyiz. Sanayi, esas itibariyle geriye değil, ileriye dönüktür.”[4]

Bu görüş ilginçtir, fakat önce şu soruyu soralım: Tüm iktisadi hayatı ve değerler sistemini tüccar ve sanayicinin beklentileri bağlamında yorumlayan bir muhakeme tarzını bilimsel bir muhakeme olarak kabul edebilir miyiz? Burada sözü bir iktisat tarihçisine bırakalım, Jevons’ın yaklaşımıyla ilgili onun tamamen paylaştığımız şu yorumunu okuyalım: “(Jevons’ın ifadesinde) açık olarak görülüyor ki, kendisi, bir bilim adamına değil, iş adamına özgü bir tavır benimsemiştir. Her ilimde, bazen, ancak belli bir zaman sonra etki yapacak bir neden ileri sürülür. Fakat Jevons iktisatta böyle olmadığını kabul ediyor. Ayrıca bir ürünün *ortalama* fiyatını, onun üretim masrafının belirlediğini görmek istemiyor (…). Sonuç olarak da emek-değer kuramının yanlış olduğunu, çünkü iş dünyasında olup bitenlerin buna uymadığını ve uyamayacağını ifade ediyor.”[5]

Böyle bir “iş adamı zihniyeti” Jevons’u iktisatta tüm öğeleri niceliksel büyükler olarak ele almaya ve matematik yöntemle incelemeye sevk etmiştir. “İktisat, diyor Jevons, eğer gerçekten de bir bilim olacaksa, matematik bir bilim olmalıdır. Manevi bilimlerin (*moral sciences*) herhangi bir dalına mantık ve matematik yöntemlerini sokmaya karşı bir sürü ön yargı bulunuyor. Birçokları fizik bilimlerinin matematik yöntemin asıl alanı olduğunu, manevi bilimlerin ise ne olduğunu bilmediğim başka bir yönteme ihtiyaç duyduğunu düşünür gibi görünüyorlar. Bununla beraber benim

kuramım salt matematik karakterdedir (…) Bilimimiz bana matematiksel olmalı görünüyor, çünkü sadece niceliklerle uğraşıyor”.[6]

Açıktır ki böyle matematik bir bilim anlayışı Jevons’un Bentham’a borçlu olduğu ve son tahlilde “haz” (*pleasure*) ile “acı”ya (*pain*) indirgenmiş öznel öğeleri, (bu öğeler ölçülemeyeceği için) doğrudan hesaba katmıyor; bunları sadece sonradan alınan kararların niceliksel özellikleri bağlamında dikkate alıyordu. Jevons’un altını çizdiği bir ifadeyle “*duyguların mukayeseli miktarlarını ancak niceliksel etkilerine göre değerlendirebilirdik*”. Sonuç olarak da ortaya çıkan *matematiksel bilim* insandan, tarihî süreçten ve tarihsellikten kopuyor, belirli büyüklüklerin fonksiyonel ilişkilerine dönüşüyordu. Neo-klasik iktisadın özü bu düşüncede yatıyordu.

19. yüzyılda Hegelciliğin ve Marksizmin dışında da tarih araştırmalarının ne kadar yaygın, tarih bilincinin ne kadar güçlü olduğu anımsanırsa, Jevons’un ekonomi politiği yenileme girişiminin tarihsellik karşısındaki kayıtsızlığı hayli şaşırtıcı görünebilir. Yine de belirtmek gerekiyor ki bu kayıtsızlık mutlak bir kayıtsızlık değildi ve Jevons, eserinde, “tarihî araştırmanın *Toplum Bilimi*’nde önemli bir yeri olduğunu” kabul ediyordu. Bununla beraber şunu eklemekten de kendisini alamıyordu: “(Kendi hesabıma) bugünkü iktisat ilmimizi onu bir süreç içinde tamamen yok edecek bir tarih bilimine dönüştürmektense, mevcut olan bilimi geliştirmek ve mükemmelleştirmek, fakat aynı zamanda tarihsel temellere dayanan yeni bir toplum bilim dalı kurmak istiyorum”. Bu yeni bilim dalı, Jevons’a göre, Herbert Spencer’in *Sosyoloji* adını verdiği “*Toplumsal İlişkilerin Evrimi Bilimi*”nin bir parçası olacaktı ve Quesnay, James Steuart, Condillac vb. gibi düşünürler zaten bunun temellerini atmışlardı. Şimdi yapılacak şey, bir sürü araştırma ile “kaotik bir yapıya bürünmüş olan” iktisat ilmini alt bölümlere ayırarak bu karışık yapıya son vermek olmalıydı. İşte Jevons da eseriyle bunu yapıyordu. Ve yaptığı işin doğruluğundan da son derece emindi.[7]

Jevons’un iktisat ilmi ile tarihçiliği ayırması ve “yeni iktisat ilmi”nin *tarihî süreç içinde yok olmasından* kaygı duyması ile çok daha yakın tarihlerde Althusser’in tarihselciliği yadsıması ve bilimsellikle kuramcılığı özdeşleştirmesi arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Ne var ki İngiliz iktisatçı, kuramsalcı yaklaşımında oklarını –herhalde doğru dürüst incelemediği ve tamamen görmezden geldiği– Marksizme çevirmişti. Neo-

klasik iktisat tüm “fayda”ların sonunda dengelendiği ve Bentham’ın ifadesiyle “en büyük sayılar için en büyük mutluluğun” doğduğu bir “genel uyum” postülası üzerine kurulmuştu. Her kapitalist krizin yalanladığı bu “genel uyum” fiksiyonu başka kuramcılar da bulacak ve hegemonyasını 1930’ların büyük krizine kadar sürdürecektir.

İlginçtir ki İngiltere’de Jevons’un temel eserini yayınladığı yıl Avusturya’da da Carl Menger, ondan tamamen habersiz olarak, aynı fikirleri savunuyor ve marjinalist kuramı farklı bir coğrafyaya taşıyordu. Üç yıl sonra ise Fransız iktisatçısı Leon Walras, bu kez Jevons ve Menger’den bağımsız olarak marjinalist kuramı keşfedecektir. F. von Hayek’e göre iktisadi doktrinler tarihinde bu üç düşünür yeni bir çığır açmış ve bunlar sayesinde “modern dönem”e geçilmişti. [8]

İktisadi düşünce tarihçileri arasındaki genel kanıya göre Carl Menger marjinalist kurama Jevons’u aşan, özgün nitelikte bir katkıda bulunmamıştır. Jevons gibi Menger de iktisadi hayatın kendi iç ahengini sağlayacak mekanizmalara sahip olduğuna inanıyor, tarihî yaklaşıma karşı çıkıyordu. Marx’ı ve tarihî maddeciliği görmezden gelen Menger, *Alman Tarih Okulu* iktisatçılarını muhatap almış ve onlara karşı bir de polemik kitabı yayınlamıştır.

Avusturya İktisat Okulu’nun kurucusu sayılan C. Menger yıllarca gazetecilik yapmış ve iş çevrelerine piyasa olgularını anlatmıştı. Bu bakımdan, yine Jevons gibi, olaylara bir bilim adamı gözüyle değil, daha çok bir “iş adamı” gözüyle bakıyor ve onların değerlerini paylaşıyordu. Meslektaşı ve dostu F. von Wieser’e söylediğine göre, “resmî çevreleri temsil eden *Wiener Zeitung* gazetesine piyasa haberleri hazırlamak üzere raporlar okurken, geleneksel fiyat kuramları ile *tecrübeli iş adamlarının fiyatların oluşması konusunda belirleyici buldukları olgular* arasındaki göze batıcı tezatı görmüş ve çarpılmıştı” (italikler bize ait).[9] Kuramını geliştirmesinde de bu gözlemleri belirleyici olmuştu. İlginçtir ki *Paris Komünü*’nün tüm burjuva dünyasına kafa tuttuğu günlerde yayınlanan kitabında, Menger, kapitalist topluma sınıf olgusunu ve sınıf çelişkilerini yok sayan gözlüklerle bakıyordu. Avusturya İmparatorluğu’nun saray danışmanı olması ve Asiller Meclisine (*Herrenhaus*) üye seçilmesi de bu inancıyla yakından ilgiliydi. Toplumsal ahenk, egemen sınıfların özlemiydi ve neo-klasik kuramcılar da bunun “bilimsel” bir zorunluluk olduğunu

kanıtlamaya çalışıyorlardı. Nitekim 1874'te de, bu kez bir Fransız iktisatçı, Leon Walras, tam da yeni bir kapitalizm krizinin matematik formüllerle kanıtlanmaya çalışılan toplumsal ahengi tatlı bir masal haline getirdiği bir sırada yayınladığı eseriyle, marjinalist kuramı en saf, en formel ifadesine kavuşturdu.[10]

Olayların akışı toplum yaşamının tarihsel ve sınıfsal boyutlarından soyutlanmış bir kuramı doğrulamıyordu; fakat matematik denklemlerin kendilerine özgü estetik bir güzelliği vardı. Gerçekten de çağdaş iktisatçı M. Aglietta'nın dediği gibi, "Neo-klasik kuramcıların yüz yıldan beri geliştirdikleri teorik abidenin *büyüleyici* bir tarafı bulunuyordu."[11] Fakat bu *büyüleyici* sistemde bir de büyük zaaf vardı. Neo-klasik iktisatta "*iktisadi özne* daha başlangıçta *a priori* bir *veri* olarak konmuş ve insan doğasının bir niteliği olan *rasyonel davranış* bağlamında tanımlanmıştı. İnsan doğası ise değişmeyen, kendi kendine yeten bir veri olarak kabul edilmişti. İktisadi ilişkiler, ancak bundan sonra, öznelerin önceden belli ve değişmeyen davranışları arasında uyum sağlama tarzları olarak betimlenmişti. Teorik tartışmalar bu uyum tarzları üzerindeydi ve daha genel kapsamlı bir ahenk örgüsünü tanımlama çabasındaydılar".[12]

1929 Krizi, "Keynes Devrimi", Bilim ve Tarih

Bilim ve iş dünyası neo-klasik kuramın tatlı rüyasından 1929 buhranı ile uyandı. Bu büyük kapitalizm krizi neo-klasik iktisatçılara özgü "*toplumsal ahenk*" fikrinin ne kadar yapay olduğunu iyice gözler önüne seriyor ve iktisat kuramında "*Keynes devrimi*" adı verilen gelişmelere yol açıyordu. Ne var ki, Keynes, eleştiri oklarını tam istihdamı sağlayamadığı artık aşikâr olan *laisser faire* politikasına ve sözde "*toplumsal ahenk*" varsayımına çevirmiş olsa bile, daha temele inip *iktisadi özne* kavramını tartışma konusu yapmamış, *toplumsal (sınıfsal) bir özne* fikrine iltifat etmemişti. Bu yüzden "kısa vadeli" kuramı öğrencileri (Hicks, Hansen, Samuelson vb.) tarafından kolayca neo-klasik kuramla barışık hale getirildi.[13]

Keynes neo-klasik iktisadı Cambridge'de elli yıl hüküm süren ve kendisinin de öğrencisi olduğu Alfred Marshall'ın doktrini çerçevesinde eleştirmiştir. Aslında Marshall'ın 1890'da yayınlanan *İktisadın İlkeleri* başlıklı eklektik eseri neredeyse burjuva iktisadının tüm öğelerini içeriyordu. Öyle ki Keynes'in *Genel Teori*'si yayınlandıktan (1936) sonra

onu eleştirenlerden bazıları eserde yeni bir şey olmadığını, söylenenlerin zaten Marshall'da mevcut olduğunu bile yazmışlardı. Ayrıca Keynes'in kendisi de iktisatta "Keynes devrimi" ifadesinden hiç hoşlanmıyordu.[14] Bununla beraber yine de ortada önemli bir değişiklik vardı. Keynes kuramsal tartışmaların merkezini "genel denge" kavramından "tam istihdam" kavramına taşımış ve neo-klasik kuramı bu yeni sorunsal bağlamında eleştirmişti. "*Genel Teori'*deki ideolojinin taşıyıcısı olan önemli kavram, diyor J. Robinson, *tam istihdam* (*full employment*) kavramıdır".[15]

Neo-klasik kuramın en ayrıntılı sunumunu yapmış olan A. Marshall eklektik bir metodoloji kullanmış ve tarihsellikten kopuk bir "genel denge" tablosu çizmişti. Ona göre "hiçbir araştırma yöntemine, özgül olarak, ekonomi politiğin yöntemi denilemezdi; buna karşılık her yöntem, yerinde kullanıldığı takdirde, tek başına ya da başka yöntemlerle birlikte ekonomi politikte de yararlı olabilirdi".[16] Örneğin tümdengelim ve tümevarım yöntemleri, bilimsel çalışmada, "yürümek için sağ ve sol ayaklar ne kadar zorunlu ise, o kadar zorunluydular". Ne var ki Marshall bunlarla yetinmemiştir. Analizlerinde diyalektikten hiçbir iz bulunmayan bu iktisatçının, eserini sunarken, şaşırtıcı bir şekilde Hegel'i de iki temel esin kaynağından biri olarak sunduğunu görüyoruz.[17]

Neo-klasik kuram bir ekonomiyi, belirli ve tarihsel bir teknoloji bağlamında, durgun bir denge durumu olarak betimliyordu. Denge, yeni buluşlar ve teknolojik devrimlerle bozuluyor, fakat şok atlatıldıktan sonra bu yenilikleri özümlemiş olan daha ileri bir dengede istikrar sağlanıyordu. Bununla beraber iktisat kuramını tarihsel açıklamaların dışında bırakan bu yöntem rahatsızlık yaratmış ve iktisatçılarla tarihçiler arasında yöntem tartışmalarına yol açmıştır. Bu bağlamda, daha 1880'lerde, Carl Menger'in toplumsal bilimlerde, özellikle de iktisatta kullanılan metotlar hakkında bir kitap yazdığını, *Alman Tarih Okulu*'ndan G. von Schmoller'in de bunu eleştiren bir yanıt kaleme aldığını biliyoruz. Tarihî maddeciliğin tamamen dışında cereyan eden ve o tarihlerde "yöntem kavgası" (*Methodenstreit*) adı verilen bu kavga, tarafları, daha çok tümdengelim (deduction) ve tümevarım (induction) yöntemlerinden hangisine öncelik verileceği konusunda birbirine düşürmüştü. Schmoller'in iktisatçılara asıl itirazı somut tarihî araştırmaların temelini teşkil eden tümevarım yöntemini ihmal ederek belitlerden sonuç çıkaran (axiomatic-deductif) yöntemlere itibar etmeleriydi. Yıllar sonra bu tartışmaya değinen A. Marshall'a göre ise

aslında temelde bir anlaşmazlık yoktu; ihtilaf sadece tarafların "farklı yöntemler üzerinde farklı şekillerde ısrar etmelerinden" doğmuştu.[18] Kısaca neo-klasik kuramın tarihsel yaklaşımla organik bir bağlantısı yoktu.

Burjuva iktisat kuramının tarihsellikle ilişkisi "Keynes Devrimi" ile kurulmuş mudur? Neo-klasik iktisadın temellerine saldıran Keynes, analizlerini zamansallığa ve tarihsel temellere oturtmuş mudur? Aslında bu sorulara olumlu yanıt vermek zor görünüyor. Yine de öğrencilerinden Joan Robinson, Keynes'in en önemli katkılarından birinin "iktisat kuramına *zaman* faktörünü sokması" olduğunu iddia etmişti. Ona göre, Keynes, "ormanda uyuyan güzeli (yani neo-klasik kuramı T. T.), *denge* ve *tam öngörü* düşüncelerinin mahkûm ettiği uykudan uyandırmış ve hemen reel dünyaya girmesini sağlamıştı".[19] Bununla beraber, yine Robinson'u tanık göstererek şunu söyleyebiliriz ki Keynes'in asıl kaygısı *teorik* olmadan çok *pratikti* ve düşünür 1930'larda "genel kuram"ını geliştirirken asıl amacı milyonlarca insanı işsiz bırakmış bir krizi ortadan kaldıracak istihdam, para ve faiz politikalarını saptamaktı.[20] Bu teorik arayışında Keynes, Marx'ı da klasik iktisatçılar arasında saymış ve onlarla birlikte eleştirmiştir.[21]

Keynes'in iktisadi hayata devletin müdahalesini öneren fikirleri, serbest rekabetin bir dini dogma gibi algılandığı bir ülkede kuşkusuz şok tesiri yaratmış, kendisini radikal bir solcu, "dolaylı şekilde yerleşik düzenin temellerini eleştiren" bir doktriner olarak görenler de çıkmıştır.[22] Oysa İngiliz iktisatçının asıl amacı yerleşik düzeni kurtarmaktı ve bu bağlamda çok dar bir pencereden baktığı Marx'a zor gizleyebildiği bir sınıf kiniyle yüklü eleştiriler yöneltmiştir. Aslında iktisadi hayatı neo-klasikler gibi mikro birimler düzeyinde değil, klasikler ve Marx gibi makro büyüklükler düzeyinde sorgulayan Keynes, ampirik bir veri olarak sınıf kavgasını da yadsımıyor, hatta bu kavgada kendi yerinin ne olacağını da söylüyordu. "Eğer sınıf kavgasından söz edilirse, diyordu İngiliz Lordu, herkesin olduğu gibi benim de kişisel ve dar yurtseverliğim (…) beni kendi çevreme bağlıyor. Akıl ve adalet gereği olduğuna inandığım şeylere duyarsız kalamam; fakat sınıf kavgası beni okumuş (educated) burjuvazinin yanında bulur."[23]

Bilim ve tarihsellik anlayışı açısından Keynes'in Marx'a karşı duruşunu irdelerken Marx'ın –daha önce de işaret ettiğimiz– bir ifadesini burada tekrar anımsamamız gerekiyor: Salt iktisat kuramı çerçevesinde, Marx,

“modern iktisadın gerçek bilimi, teorik analizin dolaşım sürecinden üretim sürecine geçmesiyle başlamıştır” şeklindeki saptamadan hareket etmişti. Oysa Keynes, tam aksine, genel kuramını tamamen para sorunları üzerine kurmuştu. P. Mattick’in yazdığı gibi, “ilk eserinden (*Indian currency and finance;* 1913) Uluslararası Para Fonu hakkında bir deneme niteliğindeki son eserine kadar, bu büyük borsa spekülatörü çalışmalarını sadece para ve paranın reformu sorunlarına vakfetti”.[24] Bu ise kendisini gerçek ve nesnel bilimsel taban olan üretim alanından uzaklaştırıyor, dolaşım alanına hapsediyordu. Oysa para sorunlarını *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nde (1859) çok daha ayrıntılı olarak incelemiş olan Marx iktisadi hayatta belirleyicilik eşiğini para ve faiz sorunlarında aramamıştı ve bunda da haksız değildi. Nitekim *Genel Teori*’nin yayınlanmasından sadece beş yıl sonra, öğrencilerinden J. Robinson, “akademik çevrelerde geleneksel teorinin faiz hadlerinin önemini abarttığı ve Marx’ın onu tamamen ihmal etmesinin yanlış olmadığı artık kabul ediliyor” diye yazacaktır.[25]

Keynes’in faizi sermayenin marjinal verimliliğini, dolayısıyla yatırımları ve istihdamı artırabilecek bir araç olarak görmesi, aslında düşünürün Marx’tan, daha genel bir planda, bilim ve tarihsellik planında ayrıldığını gösteriyordu. Gerçekten de Keynes, *Genel Teori*’de Marx’a karşı mesafesini alırken para analizlerinde dayandığı Alman kuramcı Silvio Gesell’i uzun uzun övmüş ve onun para analizinin kendi genel kuramının da temelini teşkil ettiğini söylemiştir. Mademki Gesell’in adını andık, o halde burada Keynes’in büyük değer verdiği bu kuramcı hakkında küçük bir parantez açalım.

Keynes, Gesell ve Marksizm

S. Gesell, Arjantin’de yaşayan, teorik tecessüs sahibi bir Alman tüccarıydı ve 1906’da İsviçre’ye yerleştikten sonra kendisini kuramsal çalışmalara ve deneysel çiftçiliğe vakfetmişti. 1916’da yayınladığı –ve aslında daha önceki iki çalışmasını bir araya getiren– ünlü kitabına koyduğu “Serbest para ve serbest toprak yoluyla doğal iktisat düzeni” başlığı tüm felsefesini de yansıtıyordu.[26] Gesell, faize ve toprak rantına karşı fikirleriyle ve insanları ırk, din, servet gibi faktörlerin birbirinden ayırmadığı, sınırların olmadığı bir dünya özlemiyle ütopyacı sosyalistlere yaklaşıyor, fakat bireysel egoizme dayanan, katıksız bir rekabet anlayışıyla da onlardan ayrılıyordu. Keynes, Gesell’in sonunda “peygamberliğe” dönüşen ve “mümin”lerini

yaratan öğretisini birkaç cümlede özetledikten sonra sözü eserine getirerek, "sosyal adalete bir bilim adamında normal sayılabilecekten daha hırsla ve duygusal bir sofulukla bağlanmış olsa da, Gesell'in temel eseri serinkanlı ve bilimsel bir dilde yazılmıştır", diyordu. Ve daha sonra da, Gesell'in iktisadi düşünceler tarihindeki yeri konusunda şu değerlendirmeyi yapıyordu: "Bir bütün olarak Gesell'in (*Doğal İktisadi Düzen* başlıklı) eserinin hedefi anti-Marksist bir sosyalizmin kurulmasıydı; *laisser faire*'e, Marx'ınkiler gibi klasik varsayımların kabulünü değil, tam tersine yadsınmasını içeren teorik temeller üzerinden karşı çıkan ve rekabetin ortadan kaldırılmasını değil, sınırsız bir rekabeti savunan bir tepki idi. İnanıyorum ki, gelecek, Gesell'in esprisinden, Marx'ın esprisinden öğrendiğinden daha çok şeyler öğrenecek. *Doğal İktisadi Düzen*'in önsözü, ona başvuranlara Gesell'in ahlaki niteliğini gösterecek".[27]Oysa Gesell, Keynes'in övdüğü bu önsözünde neler söylemişti?

Alman kuramcı, esas itibarıyla "*doğal ekonomik düzen*"i insanlığın ilerlemesine en uygun sistem olarak savunmuş ve bunu her türlü devletçi sisteme alternatif olarak sunmuştu. Bu sistemde faiz ve toprak rantı gibi yapay öğelere yer yoktu ve "(bunları savunan) iktisatçıların unuttukları ya da görmek istemedikleri şey" şuydu: Proletarya, doğal gelişmesini sağlayabilmek için, "bir zamanlar toprak nasıl elinden alındıysa şimdi de aynı silahlarla onu yeniden ele geçirme hakkına" sahipti. Böylece herkes yaşam serüvenine mirasla kazanılan ayrıcalıklarla değil, kişisel yeteneklerle başlayacak ve işlevi sadece rekabetin eşit ve sınırsız olmasına indirgenmiş olan devleti de en yetenekli insanlar yönetecekti. Çocuklar, başarılı olabilmek için, "ana-babalarına para ve kâğıt üzerindeki ayrıcalıklar konusunda değil, yetenek, güç, sevgi ve bilgelik alanlarında borçlu olacaklardı". Böylece insanlık doğal olarak gelişen iş bölümü ve tamamen bireylerin kişisel (egoist) çıkarlara dayanan bir rekabet içinde mucizeler yaratacaktı.

Gesell'in Schiller'e, Darwin'e ve Nietzsche'ye gönderme yaparak savunduğu "doğal düzen"e egemen olan "felsefe" buydu. Ve Keynes, sosyal Darvinizmin feci sonuçlarının görülmeye başlandığı bir dönemde, *Genel Teori*'sinde bu çocuksu felsefeyi övüyor ve "Marksizme yanıtın bu önsözde bulunduğuna" ve "geleceğin Marx'tan çok, Gesell'den öğreneceği şeyler olduğuna" inandığını yazıyordu.[28]

Aslında yaşamı, düşüncesi ve eylemi bir bütünlük içinde incelenirse Keynes'in bu "kehanet"inde pek de şaşılacak bir şey olmadığı söylenebilir.[29] "Tam istihdam" kuramcısı kuşkusuz neo-klasiklerin "toplumsal denge" varsayımının yapay ve tarih dışı niteliğini anlamış ve kuramına zamansallık boyutunu katmaya çalışmıştı. Ne var ki amacı kapitalizmi ve kendi sınıfını kurtarmak olduğu için, bilim adamı olduğu kadar iş adamı mantığıyla da hareket ediyor ve bu yönde devlet adamlarına da danışmanlık yapıyordu. Ricardo gibi borsadan bol bol para kazanmış olan Keynes bir de sigorta şirketi yönetmiş, daha sonra da İngiltere Merkez Bankası'na başkanlık yapmıştı. Böyle bir kariyer kuşkusuz dikkatinin kısa vadeli çözümler üzerinde yoğunlaşmasında rol oynuyor ve kendisi de, durumu, "uzun vadede hepimiz ölmüş olacağız" diyerek espriyle meşru göstermeye çalışıyordu. Yine de J. Robinson'a göre, Keynes tarihe ve zamansallığa kayıtsız değildi ve "kendisi tarihçi olmamasına rağmen, *Genel Teori*, iktisat tarihinin analizine geniş bir perspektif açıyordu".

J. Robinson, "Keynes'in yetmiş yaşına gelince iktisat tarihini ciddi bir şekilde incelemeye başlamak istediğini" yazmış ve "bu çalışmayı (eğer yaşasaydı) nasıl yönlendirmiş olacağını bilemeyiz" diye de kapıyı açık bırakmıştır.[30] Oysa Keynes'in kapitalist sisteme yaklaşımı ortada olduğuna göre, (yetmişine varmadan öldüğü için yapamadığı) tarihsel analizin de ne olabileceğini kestirmek herhalde zor olmamalıydı. Kaldı ki Keynes *Genel Teori*'de bunun ipuçlarını vermiştir. Keynes'in temel kaygısı işsizliği ortadan kaldırmak üzere kapitalist sistemde tam istihdamın nasıl sağlanacağı ve bunun için de yatırımların nasıl artırılabileceği idi. Bu konuda temel önerileri sermayenin marjinal verimliliğini artıran önlemler ve faizleri çekici kılan düzenlemeler yönünde olmuştur. İşte tarihî evrime bakışını da bu temel kaygıları belirlemiştir. Şimdi Keynes'in bu konudaki tarihsel analizini birlikte okuyalım: "Onar yıllık ortalamalara bakılırsa, 19. yüzyılda nüfusun ve icatların artması, yeni kıtaların değerlendirilmesi, güvenlik durumu ve sık sık savaşların çıkması, psikolojik olarak servet sahipleri için kabul edilebilecek derecede yüksek bir faizle uyuşabilecek bir sermayenin marjinal verimliliği eğrisini, tüketim eğilimi ile birlikte, tatmin edici bir istihdam hacmi yaratacak ölçüde gerçekleştirebildi (…) Bugün (1936) –ve ilerde de mutlaka aynı şey olacak– bir sürü nedenle sermayenin verimliliği 19. yüzyılda olduğundan çok daha düşüktür".[31] Bu ifadede görüldüğü gibi, Keynes, 19. yüzyıl sanayi toplumlarının çok farklı yönlerini

(nüfus, icatlar, savaşlar, “servet sahiplerinin psikolojisi” vb.) sermayenin marjinal verimliliği ve faiz hadleri bağlamında 20. yüzyıl (ve daha sonraki yüzyıllar) ile karşılaştırmakta ve bundan sonuçlar çıkarmaktadır. Aynı ifadede, sık sık adalet ve etikten söz eden Keynes’in 19. yüzyılın en dramatik uygulamalarından sömürgecilik olgusunu da “yeni kıtaların değerlendirilmesi” olarak geçiştirdiğini görüyoruz. Kuşku yok ki böyle bir yaklaşım, ne kadar “derinleştirilmek” istenirse istensin, somut ve gerçekçi bir tarihî analiz perspektifi sağlayamaz. Oysa 19. yüzyılda sermaye birikiminin gelişimi, *Kapital*’deki son derece somut ve ayrıntılı tarihî analizlerden sonra, yüzyılın sonlarında da “emperyalizm kuramı” çerçevesinde yine somut ve ayrıntılı çözümlemelere yol açmıştı. Bunları küçümsediği, hatta görmezden geldiği ölçüde, Keynes’in –özel koşulların ürünü olan ve daha kâğıda dökülmeden Hitler Almanya’sında ve ABD’de ampirik dürtülerle yürürlüğe konulmuş bulunan– “genel kuram”ını Marx’ın daha 1850’lerde “vülger iktisat” olarak adlandırdığı doktrinler tarihinin bir halkası olarak niteleyebiliriz. Keynes efsanesi kapitalist sistemin yaşadığı her büyük krizde yeniden canlansa bile, kendisinin para ve faiz politikasını kontrol edebilen ulus-devletler bağlamında tasarladığı önlemler, uluslararası finans bütünleşmesine dönüşmüş bir küresel sistemde uygulanabilir olmaktan çıkmıştır. Böyle bir dünyada burjuva iktisadı da tarihî ve diyalektik perspektiften tamamen uzaklaşmış ve bir yandan soyut ekonometrik piyasa analizlerine, öte yandan da insan davranışlarını sisteme uyumlu kılmaya çalışan ideolojik propaganda derslerine dönüşmüştür.

Burjuva Tarihçiliğinde Gelişmeler: Ranke ve Droysen

Birinci Enternasyonal’in işçi sınıfını ön plana çıkardığı yıllarda burjuva iktisatçılarının nasıl emek-değer kuramına saldırdıklarını ve sınıf dürtülerinin oluşturduğu ortak bir cephe halinde nasıl marjinalist kuramı geliştirdiklerini ana hatlarıyla görmüş bulunuyoruz. Şimdi de tarihî maddeciliğin burjuva tarihçiliğinde yarattığı tepkileri ve bu alanda verilen kavgaları anlamaya çalışalım.

Marx ve Engels’in tarih-yazıcılığı ile ilk tanışmaları daha öğrencilik yıllarında *Alman Tarih Okulu*’nun eserleri sayesinde olmuştu. Gerçekten de Herder’le başlayan ve tarihî felsefeyle buluşturan bir akım, Almanya’yı, Avrupa ülkeleri arasında tarih tutkusu en güçlü ülke haline getirmişti. Bu

akım zirvesine Hegel’le ulaştı ve bu dev düşünürün sisteminde tarih, felsefenin, felsefe de tarihin ayrılmaz bir parçası haline geldi.

Aslında tarihçiler de filozoflar gibi Hegel’in sistemini bir bütün olarak kabul etmekten uzaktılar; hatta Tarih Okulu’nun önde gelen temsilcilerinden Leopold von Ranke, Hegel’e açıkça cephe almıştı. Ona göre tarih, her türlü ön yargı ve metafizik kaygıdan uzak bir şekilde yazılmalıydı. “Tarihçiye, diyordu Ranke, geçmişi yargılamak ve gelecek için yararlı olmak üzere günü aydınlatmak gibi yüksek bir görev veriliyor; oysa benim eserim bu yüksek göreve yanıt vermeye çalışmıyor; sadece geçmişteki olguları *aynen cereyan ettikleri şekilde* (*Wie es eigentlich gewesen*) göstermek istiyor”.[32] Böylece, asli öğeleri, doğrudan tanıkları ve arşiv belgelerini başlıca geçerli kaynaklar olarak kabul eden bu pozitivist yaklaşım kuşkusuz çok etkili olmuş ve Ranke, kimi tarihçiler tarafından “modern tarihçiliğin kurucusu” olarak nitelenmiştir.[33] Ne var ki bu yaklaşım Ranke tarihçiliğinin sadece bir yönü idi. Öbür yönü ise düşünürün tüm tarihî olayları ilahi bir damga taşıyan Avrupa-merkezci bir bütünlük içinde sunan teolojik yaklaşımı idi. Luther’ci tarihçi, hayatının sonuna kadar, Leipzig Üniversitesi’nde öğrenimini gördüğü teoloji ilkelerine sadık kaldı ve özel bir ilgiyle incelediği uluslararası ilişkilerde daima “Allah’ın eli”ni aradı.

Ranke’ye göre tarihin motor gücü, bireysel aktörlerin planları ve düşünceleri değildi; tarih “güç”le yapılıyordu ve ancak özgürlüğün dayandığı bir güç, yani özgürlüğün zorunlulukla birleşmesi tarihe bir anlam kazandırıyordu. Bu “güç” öznel, bireysel bir güç değildi ve Ranke devletleri de böyle “canlı güçler” olarak niteliyor, hatta bu güçleri “Allah’ın düşünceleri” olarak da adlandırıyordu.[34] Nasıl çağdaşı Auguste Comte, Fransa’da, pozitivist sosyolojiyi insan ve toplum zihninin üç dönemden (teoloji, metafizik ve bilim dönemlerinden) geçtiğini ileri süren bir tarih felsefesine oturtmuşsa, Almanya’da da, Ranke, ampirik tarihçiliği son tahlilde ilahi iradeye dayandıran teolojik bir varsayım üzerine kurmuştu. Bu özelliği ile de Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci tarih anlayışına aykırı bir duruş sergiliyordu. Kuşkusuz 1825’te tarih profesörü olarak tayin edildiği Berlin Üniversitesi’nde 1871’de emekli olana kadar kalabilmesini, 1841’de tutucu kral IV. Friedrich Wilhelm’in isteğiyle “Krallık tarihçisi” seçilmesini ve 1865’te de asalet unvanı kazanmasını hep bu duruşuna borçluydu.[35]

Leopold von Ranke ilk eserinde Avrupa uygarlığını yaratan halkların tarihini incelemiş ve bunları Tötonlar (Almanlar, İngilizler ve İskandinav halkları) ve Latinler (Fransızlar, İtalyanlar ve İspanyollar) olmak üzere iki kol halinde ele almıştı. Büyük göçler, kolonizasyon süreci ve Haçlı seferleri sayesinde bütünleşen bu halklar, tarihçiye göre, Rönesans ve İtalya savaşları sonrasında ortak bir uygarlık yaratmışlardı. Ranke'nin Avrupa-merkezci yaklaşımı herhalde en çok bu eserinde somut ifadesini bulmuştur. Buna karşılık Alman tarihçi ikinci eserinde Osmanlı Türklerini konu ediniyor ve âdeta zihninde Batı uygarlığının anti-tezini oluşturan bir imparatorluk hakkında yorumlar yapıyordu. Şimdi bizi daha yakından ilgilendiren bu konuda Ranke'yi sorgulayalım: Osmanlı Devleti'nin doğuş ve yükseliş koşullarını Alman tarihçi nasıl açıklamıştır?

Yazıldığı tarihte bile Osmanlılarla ilgili bilgilere fazla bir katkısı olmayan eserinde, Ranke, Osmanlı Devleti'nin doğuşunu şöyle açıklamıştır: "Osmanlı devleti ne bir halk, ne bir egemen ırk, ne de gönüllü bir şekilde bir araya gelmiş savaşçılar tarafından kuruldu; fakat hiç olmazsa bizim fikrimize göre, bir efendi ile köleleri tarafından kuruldu. Nasıl halifeleri bir elinde Kuran öbür elinde kılıç olarak tasavvur ediyorsak, dinî bağnazlığın vahşi hezeyanıyla sürüklenen ve fetih açlığıyla yanıp tutuşan bu aile de bütün komşularına hücum etti ve bütün dünyaya hükmetmeye kalktı. Efendinin ismi, haklı olarak, tüm cemaatin adı oldu."[36] Ünlü tarihçinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu "bir efendi ile kölelerinin dinî bağnazlığına" bağlayan bu yüzeysel yorumuna bakarak, Marx ve Engels'in neden Alman tarih okulunun kurucusuna hiçbir ilgi göstermediklerini ve tüm dikkatlerini Fransız tarihçilerine çevirdiklerini daha kolay anlayabiliriz. Gerçekten de Thierry, Mignet, Guizot gibi tarihçiler Avrupa uygarlığının kuruluşunu göçler ve Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı bağlamında yorumluyor ve Türklerin de fethettikleri Doğu Roma toprakları üzerinde –İngiliz tarihinde Normanlar gibi– bir çeşit asil zümre oluşturduklarını söylüyorlardı. Asıl katkılarını eski halkların içinden nasıl bir burjuvazinin çıktığı ve bu modern sınıfın –en çarpıcı örneğini Fransız Devrimi'nde bulan– bir devrimle nasıl aristokrasiyi tasfiye ettiklerini yorumlamaları teşkil etmiştir. Böylece Osmanlı tecrübesi ile benzerlik de burada son buluyor ve Osmanlı sorunsalı bu devletin hangi nedenlerle bir sanayi burjuvazisi yaratamadığını ve bir kapitalistleşme sürecini başlatamadığını irdelemek şeklinde ortaya çıkıyordu.

Kuşkusuz *Alman Tarih Okulu* Ranke'den ibaret değildi. Akımın iktisat tarihi (Schmoller) ve hukuk tarihi (Savigny) gibi kolları dışında genel tarih alanında başka önemli bir figürü olan J. G. Droysen de Ranke'yi tamamlıyor ve onun "güç" olarak nitelediği tarihî belirleyiciliği, Kant ve Humboldt'tan esinlenerek "etik bir güç" olarak niteliyordu.[37] Bu tarihçinin katkısını anlatırken, "Etik güçler kavramı, diyor Gadamer, Droysen'de merkezî bir yer işgal ediyor. Bu kavram tarihin oluşma tarzını açıkladığı gibi, bilgi konusu olabilmesini de temellendiriyor. Ranke'nin özgürlük, güç ve zorunluluk hakkındaki çok net olmayan fikirleri böylece temelde meşru kılınıyor. Ayrıca Ranke'deki tarihî olgu kavramının kullanılış şekli de düzeltiliyor. Artık özel duygularının ve hedeflerinin rastlantılarına bırakılmış bir soyut birey, tarihin bir 'an'ını ('moment'ini) oluşturmuyor; ancak etik dayanışma düzeyine yükseldiği ve bu dayanışmaya katıldığı ölçüde tarihî bir anlam kazanıyor".[38]

Droysen, Ranke'yi geliştirme ve daha bilimsel kılma yönünde çaba sarf etmişti; ne var ki bu çabalar da *Tarih Okulu*'na gerçekçilik ve inandırıcılık kazandırmakta başarılı olamadı. Bu başarısızlığın temel nedenlerinden biri, kuşkusuz, modern sınıfların doğduğu ve tarihî evrime damgasını vurduğu bir çağda, bu tarihçilerin tutucu ve milliyetçi ön yargılardan tamamen sıyrılamamış, hatta bir ölçüde bunların sözcülüğünü üstlenmiş olmalarıydı. Gerçekten de araştırıcılar Alman romantizminin daha sonra Pangermen akımına yol açacak birçok özlem ve ön-kabulünü her iki düşünürde de bulmuşlardır. Aynı perspektifte filozofların katkısı ise çok daha köklü ve sarsıcı oldu. Günümüze "post-modernizm" etiketi altında ulaşan irrasyonalist akımın kurucusu sayılan F. Nietzsche felsefesini "çekiç darbeleriyle" yaptığını söylüyordu.

Post-Modernizm, Felsefe ve Tarih-Yazıcılığı

Nietzsche, Tarih-Yazımı ve “Aklın Yıkıcıları”

Çağdaş felsefeye damgasını vuran filozoflardan F. Nietzsche, daha ilk eserini yazarken bir dostuna yolladığı mektupta “yepyeni bir uygarlık bekliyorum” demişti.[1] *Paris Komünü* kana boğulurken kaleme aldığı bu eserde, yeryüzünde ilk yetkin temsilcisini Sokrat’ta bulan Yunan Tanrısı Apollon’un karşısına Şarap Tanrısı Diyonizos’u koyuyor ve dünyaya şunu ilan ediyordu: Yeni uygarlık Aydınlanma düşünürlerinin ön plana çıkardıkları “akıl”a ve “akılcılığa” değil, insanın en doğal ve en yaratıcı dürtülerine dayanacaktı.

Yaşam felsefesinin kurucusu elbette ki felsefi gerçeklerini her şeyden önce kendi kişisel yaşamı üzerine oturtuyordu. Gerçekten de düşünürün daha çok genç yaşlarından itibaren, kendisini anlama ve çözümleme çabası içinde, günlükler kaleme aldığını biliyoruz.[2] Yakın dostu Lou-Andrea Salomé, kendisi hakkında bir biyografi yazma niyetinden söz edince, ona verdiği yanıtta, “Felsefi sistemleri yazarlarının kişisel fiillerine bağlayan düşünceniz, diyordu, gerçekten kardeş bir ruhun düşüncesidir. Ben kendim de, Basel Üniversitesi’nde felsefe tarihini bu şekilde anlattım. Öğrencilerime hep şunu söylüyordum: Bu sistem öldü, fakat sistemin arkasında bulunan kişilik (örneğin Platon) yadsınamaz; onu öldürmek olanaksızdır”.[3]

Tüm sistemlerden nefret eden Nietzsche’de felsefe, yaşam edimlerinin anlaşılması ve tam bir özgürlük içinde ifade edilmesiydi.

Gençlik, Romantizm ve Milliyetçilik

Nietzsche, 1844 yılında Sachsen eyaletine bağlı bir köyde, rahip bir babanın çocuğu (ve de rahip dedelerin torunu) olarak dünyaya gelmişti. Doğum günü Kral IV. Friedrich Wilhelm’in kırk dokuzuncu doğum yıldönümüyle özdeşleştiği için kendisine Friedrich adı verildi.

Çok genç yaşlarda olağanüstü bir yetenek sergileyen Nietzsche, lise öğrenimini Thüringen’e bağlı *Pforta Okulu*’nda (*Schulpforta*) tamamladı. Daha önce Fichte, Schlegel, Ranke, Novalis gibi ünlüleri de öğrencileri

arasına katmış olan bu ünlü okulda, Nietzsche, askeri bir disiplin içinde, altı yıl boyunca her alana yayılan tecessüsünü doyurmaya çalıştı. Bu yıllarda özellikle Antik Yunan felsefesiyle ilgili okumaları kendisini büyülemiş ve –1867'de kaleme aldığı bir otobiyografide not ettiğine göre– "favori metin"i de Platon'un *Şölen*'i olmuştu.[4] Biliyoruz ki rasyonalist Yunan filozofu ilerde Nietzsche'nin "günah keçileri" arasında yer alacaktır.

Nietzsche, Pforta'da ortaöğrenimini tamamladıktan sonra Bonn Üniversitesi'nde Teoloji Fakültesi'ne yazıldı, fakat orada aradığını bulamayınca ertesi yıl Leipzig Üniversitesi'ne geçerek –çok etkilendiği profesörü F. W. Ritschl'in telkini ile– filoloji öğrenimini seçti. Otobiyografisinden öğrendiğimize göre, Leipzig Üniversitesi kendisine "metinleri inceleme konusunda model bir yöntem" kazandırmıştı.[5] İlk felsefi okumalarında kendisini derinden etkileyecek olan Schopenhauer'le tanışması da, yine Leipzig'de, düşünürün ünlü eserini bir kitapçıda tesadüfen görmesiyle başlamıştı.

Üniversite öğrenimini tamamladıktan sonra Nietzsche askerlik hizmeti için bir yıllığına bir topçu birliğine katıldı; fakat az sonra geçirdiği bir kaza ile çürüğe ayrılarak tekrar okumalarına döndü. Wagner'le tanışması ve kendisi gibi Schopenhauer hayranı olan bu büyük yaratıcıyla fırtınalı ilişkileri de bu sırada başlamıştı. Ve böylece zengin bir kültür ortamında olağanüstü yeteneği ve doyumsuz tecessüsü meyvelerini vermekte gecikmedi: Nietzsche, henüz yirmi dört yaşında, –Alman Üniversitesi tarihinde o mevkiye gelen en genç akademisyen olarak– Basel Üniversitesi'nde Klasik Filoloji Kürsüsü başkanlığına seçildi.

Nietzsche düşünce hayatına giderek militarizme dönüşecek olan Alman romantizmi ve Alman milliyetçiliği ortamında başlamıştı. Kendisi de başlangıçta –kuşkusuz ailesinin, rejimin ve okulun da aynı yöndeki etkileriyle– koyu bir milliyetçi oldu. İzleyen yıllarda bu milliyetçilikten kurtulsa, hatta her türlü milliyetçiliği aşağılasa bile, ulusal kimlik sorunu ömrünün sonuna kadar Nietzsche'nin düşüncesinde önemli bir yer işgal edecektir.

1860'larda Alman milliyetçiliğini en çok kamçılayan şey Fransız milliyetçiliği ve III. Napolyon'un küstah ve despotik rejiminin buyurgan politikası idi. Oysa şoven duygular karşılıklıydı ve iki halk da birbirine

karşı nefretle doluydu. Öyle ki o tarihlerde Fransız vatandaşlığını seçmiş olan bir Alman, en iyi duygularla ve iki ulusu birbirine yaklaştırmak amacıyla kaleme aldığı bir eserin daha ilk sayfalarında bu karşılıklı nefret duyguları karşısında çaresiz kaldığını itiraf etmekten kendisini alamıyordu. [6]

Aslında Almanların Fransızlara karşı duyduğu nefret saf bir duygu değildi ve Aydınlanma yüzyılından itibaren Fransız yaşamını renklendiren "Fransız zarafeti"ne beslenen hayranlığın yarattığı gıpta ve kıskançlık duygularıyla birlikte yaşanıyordu. Alman ordusu 1870'te Fransızları yenip İmparator III. Napolyon'u esir aldığı bir sırada bile, Almanlar –Nietzsche'yi de öfkelendirecek şekilde– Fransız zevkini, Fransız giyim tarzını, Fransız möblelerini taklitten kendilerini alamamışlardı.[7] Buna karşılık, daha yüzyılın başlarında W. Humboldt'un öncülüğünde üniversite reformu yapmış ve modern üniversitenin ilk örneğini vermiş bir ulus olarak, Almanlar da kendilerini bilim ve teoride üstün görüyorlardı. Hatta K. Hillebrand'a göre bu üstünlük duygusu giderek her alana yayılmıştı.[8] Biliyoruz ki yüzyıllarca bölünmüşlük ve geri kalmışlık duygusu içinde yaşamış olan Almanlarda hızlı bir yükselişin yarattığı üstünlük duygusu daha sonraki dönemde çok tehlikeli boyutlar kazanacaktır.

1870 Savaşı'na gönüllü olarak katılan Nietzsche de kuşkusuz bu milliyetçi duyguları paylaşıyordu. Savaş patladığı zaman, genç profesör, başlangıçta Basel Üniversitesi'ndeki kürsüsü ile yurtseverlik duyguları arasında tereddüt geçirmiş, fakat kısa süren bu tereddütten sonra kürsüsünü terk ederek savaşa –akademisyenler er olamayacağı için– hastabakıcı olarak katılma kararı almıştı. Bu vesileyle üniversite yönetimine yolladığı mektupta, "kişisel gücünü, bu güç ne kadar önemsiz olursa olsun, vatanına adamasını"[9] meslektaşlarının anlayışla karşılayacaklarını beklediğini yazmıştı.

1870 Prusya-Fransa Savaşı Nietzsche'nin duygu ve düşünce hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Genç düşünür militarist milliyetçi kimliğinden arınıyor, yaşamı boyunca sürecek bir kolektif kimlik arayışına çıkıyordu. Bu arayışta, dayanakları, daha ilk eserlerinden itibaren temellerini attığı felsefi düşünceleri ve "zamana aykırı" gözlemleri oldu. Gerçi daha 1872'de yayınladığı ve Yunan trajedisinin kökenini çözümleyen eseri dikkatleri üzerine çekmiş, kültür dünyasında adını duyurmuştu. Fakat asıl felsefesi

daha sonra kaleme aldığı, fakat ilk eseri saydığı “Zamansız Düşünceler”de (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) ilk ifadesini buldu.[10] Schopenhauer ve Wagner gibi kendisine yön veren düşünür ve sanatkârlar ile tarihçilik anlayışını sorgulayan dört ayrı inceleme, Nietzsche’nin ifadesiyle, “gelişmesinde en belirleyici sayılması gereken gençlik eserleri” olmuştu.[11] Bunların içinde de en önemlisi ve gelecek nesilleri en çok etkileyecek olanı kuşkusuz “*Tarihin Yararları ve Sakıncaları*” başlığını taşıyan denemesi idi.

Tarih Araştırmalarının Yararları ve Sakıncaları

Nietzsche “aykırı düşünceler”inin ikinci bölümünü teşkil eden tarihle ilgili gözlemlerinde aslında büyük ölçüde Alman kültürü ve Alman ilmi ile hesaplaşmıştır. Gerçekten de Almanya’da “iki nesilden beri özel olarak gelişmiş olan tarihselci akım”[12] felsefe ve insan bilimlerini de derinden etkilemişti. Nietzsche “tarihselci akım”dan söz ederken daha çok Hegel’i kastetmiştir. Zaten 19. yüzyılın başlarından itibaren Alman düşünce hayatında tarih, felsefe ve bilimi diyalektik bir süreç içinde bütünleştirmiş olan bu büyük düşünüre kayıtsız kalmak olanaksızdı. En büyük saldırılarını Hegel’e yöneltmiş olan Schopenhauer’in de hayatı boyunca yapmış olduğu şey buydu. Ve şimdi de Nietzsche ilk ustasının kavgasını devam ettiriyor ve kavgayı tüm tarih alanına yayıyordu.

Nietzsche’nin hareket noktası içgüdülerimiz ve yaratıcı yaşam dürtülerimizdi. Ona göre her şeyin olduğu gibi tarihçiliğin de ölçüsü bu olmalıydı. “Tarih yaşama ne kadar yararlıysa, diyordu Nietzsche, biz de ancak o kadar tarihten yararlanmak istiyoruz” (s. 94). Oysa mevcut tarih ilmi bizi geçmişe hapsediyor, yaratıcı güçlerimizi kısırlaştırıyordu. Bu bakımdan tarihçiliğe karşı düşüncesi çağına aykırıydı; “çünkü diyordu Nietzsche, çağın (kendi açısından) haklı olarak yücelttiği tarih kültürünü, ben bir eksiklik, kötülük ve zarar olarak anlamaya çalışıyorum, hatta hepimizin tarih ateşiyle kemirildiğini ve bunun farkına varmamız gerektiğini düşünüyorum” (s. 95).

Nietzsche, ömrünün sonuna kadar, Alman ilmine damgasını vuran bir hastalık olarak gördüğü “tarihçilik esprisi”ne karşı savaşmıştır. 1888 sonlarında, psişik bunalıma girmeden birkaç ay önce yazdığı eserde de “tarihçi hep geçmişe bakıyor ve sonunda da geçmişe inanıyor” demişti.[13] Oysa daha ilk eseri saydığı denemesinde, düşünür, yine de tarihe karşı

tamamen olumsuz bir tavır almamış ve belli ihtiyaçların karşılanmasında tarih araştırmalarının yararlı olabileceğini de kabul etmiştir.

Bu ihtiyaçlar nelerdi?

Nietzsche'ye göre insanlar, 1) üstün bir hedefe ulaşmak istedikleri zaman; 2) geçmişte olup bitenlere saygı duydukları ve onları korumak istedikleri zaman, ve 3) ıstırap içinde oldukları ve bu durumdan kurtulmak istedikleri zaman tarihî araştırmaya ihtiyaç hissediyorlardı. Bu üç ihtiyaca da üç türlü tarih anlayışı yanıt veriyordu: 1) *Anıtsal tarih*; 2) *Geleneksel tarih* ve 3) *Eleştirel tarih*. Ne var ki bu anlayışların her biri ancak özel koşullarda geçerliydi; başka her yerde "parazit ve tahrip edici bir ur" olmaktan öteye geçemeyeceklerdi. (s. 108). Şimdi bu tarih anlayışlarını biraz yakından görelim.

1) *Anıtsal tarih* ihtiyacı, güçlü ve yaratıcı kimselerin kendi çağlarında örnek insanlar, model eserler bulamadıkları ve bunları geçmişte aradıkları zaman ortaya çıkıyordu. Amaç, büyüklüğü ve yüceliği sürdürmek, ölümsüz kılmaktı. Mademki geçmişte büyük işler başarılmış, büyük eserler verilmişti, bu yaratıcılık bugün için de mümkündü. Fakat bu büyük bir kavgayı gerektiriyordu; çünkü "dünyayı en küçük köşelerine kadar dolduran soluk alışkanlıklar, bayağılıklar ve alçaklıklar, her türlü büyüklüğü ölümsüzlük yolundan alıkoymak için ağır bir dünyevi atmosferle kuşatıyor, yanıltıyor, köstekliyor ve boğuyordu" (s. 104). Oysa örneğin "Rönesans'ı bir avuç insanın gerçekleştirdiğini" keşfetmek, yeni bir espri içinde yetişmiş "yüz kadar yaratıcı kişinin" de Almanya'da egemen olan "sözde kültür"ü ortadan kaldırabileceğine inanmak için cesaret verici olacaktı. Kuşkusuz anıtsal tarih böyle yararların yanı sıra korkunç tehlikeler de arz ediyordu. Yetenekli, fakat bencil ve kötü insanların elinde "krallıkların yıkılmasına, prenslerin katline, savaşlara ve devrimlere" yol açabilirdi.

2) *Geleneksel tarih* ise doğdukları ve yetiştikleri kültüre sadakatle eğilen bireylerin derin bir saygıyla bağlı oldukları şeyleri koruma ihtiyacından doğuyordu. Bu ihtiyaç ve ilgi bir "biz" duygusu yaratıyor ve insanlar bu duygu içinde "geçici ve şaşırtıcı bireysel yaşamı aşarak" ırkları, şehirleri, meskenleri ile özdeşleşiyorlardı. Ve yine aynı duygularla şehirlerinin tarihini ("kapılarıyla, surlarıyla, belediye düzenleri ve halk bayramlarıyla") kendi yaşamlarının bir parçası halinde algılıyorlardı (s. 109). İşte geleneksel tarih ancak bu ihtiyaç bağlamında "yaşam içgüdülerinin egemenliğine"

girebilir ve “yaşam”a yardımcı olabilirdi. Ne var ki bu tarih şeklinin de sakıncaları ve tehlikeleri vardı. Geleneksel tarih, genellikle, geçmişe tarihçinin kendi küçük dünyasının ölçüt ve değerlerini uygulayan ve saygı duyduğu şeyleri türdeşleştirip geçmişin bütününe yayma eğilimi taşıyan bir tarih duyarlılığı idi. Bu ise koyu bir tutuculuğu içeriyor ve geleneksel tarihçi “yeni olan ya da doğmakta olan her şeye karşı çıkıp, bunları reddediyordu”[14]. Böylece insan yozlaşıyor, en iyi yeteneklerini, en asil ihtiyaçlarını kaybediyor, ya da onları eski olan her şey için doyumsuz bir tecessüse, dahası evrensel bir tutkuya dönüştürüyordu. Kısaca geleneksel tarihçiler, Goethe’nin “doğan her şey yok olmaya layıktır” sözünü unutuyorlardı.

3) Bir de *eleştirel tarih* vardı: Yaşamın zaman zaman geçmişin perdesini yırtması ve “herhangi bir şeyin, bir ayrıcalığın, bir kastın, bir hanedanın ne kadar haksız bir şey olduğunu anlaması” mümkündü ve bu ihtiyaç da “eleştirel tarih” anlayışını doğuruyordu. Fakat anıtsal ve geleneksel tarih anlayışlarında olduğu gibi eleştirel tarih anlayışının da sakıncaları ve tehlikeleri vardı. Çünkü hepimiz, doğuştan özelliklerimizin yanı sıra, “hatalarımız, sapkınlıklarımız, tutkularımız, hatta cürümlerimizle bu geçmişin bir ürünü” idik. Bütün bunlar bizim “*birinci doğa*”mızı teşkil ediyordu. Kendi doğamızı toptan eleştirerek ve mahkûm ederek bilgi ve ilim yoluyla bir *ikinci doğa* yaratmak tehlikeli bir operasyondu. Çünkü böylece birinci doğamızla eleştirel tarih (yani kendimize *a posteriori* yeni bir geçmiş, yeni içgüdüler, kısaca ikinci bir doğa yaratma girişimimiz) arasında bir çatışma doğuyordu. Nietzsche, “ikinci doğalar genellikle birinci doğalardan zayıftırlar” diyor (s. 114). Yine de “eleştirel tarihi yaşama yararlı kılmak isteyen” bazı bireyler bu iki doğa arasındaki kavgadan zaferle çıkabiliyor ve ikinci doğayı birinci doğa haline getirebiliyorlardı. Eleştirel tarihçilerin tesellisi şuydu: İkinci doğa bir zamanlar birinci doğa idi ve zafer kazanan her ikinci doğa birinci doğa haline geliyordu.

Nietzsche böylece üç farklı tarih anlayışını açıkladıktan sonra “her insan, her halk, diyor, amaçlarına, güçlerine ve eksikliklerine göre, geçmiş hakkında anıtsal, geleneksel ya da eleştirel tarih biçimlerinde belli bir bilgiye sahip olmak ihtiyacını duyar”. (s. 114). Bu bilgilerde esas olan yaşama dönük olmaları, yaşam tarafından kontrol edilmeleri ve yönlendirilmeleridir. Kısaca Descartes’ın formülünü tersine çevirmeli ve

cogito ergo sum (düşünüyorum, o halde varım) yerine *vivo ergo cogito* (yaşıyorum, o halde düşünüyorum) demeliydik. Oysa gözlerini içinde yaşadığı topluma çeviren Nietzsche çok farklı bir durumla karşı karşıya olduğunun bilincindeydi. Gerçekten de 1870'lerin Almanya'sına bakan Nietzsche bu konuda bir kopukluk görmüş ve yaşamla tarih bilgisi arasına "göz kamaştıran bir yıldız" şeklinde "tarihî bir bilim yapma istencinin" girdiğini ifade etmiştir (s. 115). Bu durumu düşünür bundan böyle bir "tarih hastalığı" olarak adlandıracaktır.[15]

"Tarih hastalığı" insan kişiliğinde içerikle biçim arasında yaşanan bir çelişki, bir zaaf olarak ortaya çıkmıştı. Biçimi teşkil eden "tarih bilgisi" yaşam ve içgüdülerden oluşan içeriği kontrol ettikçe iyileşmek de mümkün olmayacaktı. "Açıkça ifade ediyorum ki, diyor Nietzsche, siyasal birlikten daha da çok istediğimiz şey, bir kez biçimle içerik, derinlikle gelenek arasındaki karşıtlık ortadan kaldırıldıktan sonra, Alman yaşam ve esprisini daha üst seviyede birleştiren bir Alman birliği kurmaktır" (s. 121). Bunun yolu ise geçmişe değil, geleceğe bakmaktı. Çünkü tarih bilgisi, mevcut şekliyle, "modern insan"a (*modernen Menschen*) kendi erdemleri hakkında yanlış ve abartılı bir fikir veriyordu. "Tarih, ("benim tezim budur" diyor düşünür), ancak güçlü kişiler için tahammül edilebilir bir şeydir; zayıflar için ise boğucudur" (s. 124). Daha da çarpıcı –ve bu konuda sonraki nesilleri en çok etkilemiş şekliyle– Nietzsche'nin tarih felsefesi alanında şu sözlerini okuyoruz:

"Sadece tecrübeli insan, üstün insan tarih yazabilir. Başkalarından daha büyük ve daha üstün bazı tecrübeler yaşamamış bir kişi geçmişteki büyüklük ve üstünlükleri anlayamaz. *Geçmişin sözü daima kâhin sözüdür: Onu ancak bugünün yorumcuları ve yarının mimarları olduğunuz zaman anlayacaksınız.* Günümüzde Delf Mabedi'nin olağanüstü ışıltısı, rahiplerinin geçmiş hakkındaki doğru bilgileriyle açıklanıyor; şimdi şunu bilmek gerekir ki ancak geleceği inşa edenler geçmişi yorumlama hakkına sahiptirler. Ancak ileriye baktığınız, yüksek bir amaç benimsediğiniz zaman bugününüzü tahrip eden bereketli içgüdülerinizi gemleyebilirsiniz" (s. 135).

Nietzsche'nin Almanya'da egemen tarih anlayışı ve tarih "bilimi" ile ilgili aykırı düşüncelerini özetlemiş bulunuyorum.[16] Bu düşünceler biçimsel olarak mevcut tarih-yazıcılığına karşı bir iddianame şeklinde kaleme alınmış olsalar da, aslında tüm insan bilimlerini ve giderek modernizmi (ve

onu temellendiren rasyonalizmi) hedef alıyorlardı. Bu düşünceler o derece radikal ve çağa aykırı idiler ki, Nietzsche'nin kendisi bile denemesinin sonlarında "gözlemlerinin ölçüsüzlüğünün ve duygularının hamlığının" altını çizmek ve bunların –kendisi "deha sahibi olmadığı" için– gençlere ancak ilham kaynağı olabileceğini söylemek zorunluluğunu hissetmişti (s. 161). Biliyoruz ki düşünür bu alçakgönüllü itiraflara sadık kalmamış ve "çekiç darbeleri"yle yaptığı felsefe ile "modern uygarlık" ve "modern insan"a hücumlarını daha da radikalleştirmiştir. Bu felsefenin temelinde bilgi kuramı, yani bilgilerimizin nasıl kazanıldığını sorgulayan felsefe sorunsalı yatıyordu.

Nietzsche, Bilgi Kuramı ve Modernizm

Nietzsche'nin tüm görüşlerine uyumlu bir bütünlük sağlayan kuram, düşünürün bilgi kuramı idi. Fakat bu kuramı tartışmadan önce bir noktayı açıklamamız gerekiyor: Nietzsche, her türlü bütünsel düşünceye, her türlü "sistem"e karşıydı. "Sistem sahibi kimselerden kuşku duyuyorum; diyordu filozof; onlardan kaçıyorum; bir sistem kurmaya çalışmak, dürüstlükten yoksun olmak demektir".[17] Bununla beraber her filozof gibi Nietzsche'nin düşünceleri de, kendisi sık sık bu düşüncelerin tam aksini de söylemiş olsa bile, temelde bazı uyum sağlayıcı gözlemlerden –ya da ön-kabullerden– hareket ediyordu.[18] Bunların başında –ve düşünürün bilgi kuramını temellendirecek nitelikte– "güç istenci" (*Wille zur Macht*) geliyordu.

Nietzsche'ye göre "yaşam"ın dışında bir şey yoktu ve yaşamın temelinde de "güç istenci" bulunuyordu. Güç istenci, "varolmanın (Sein) en temelli özü"nü (das innerste Wesen) teşkil ediyordu. "Tüm bilinçli hareketlerimiz yüzeydeki olaylardır; diyordu Nietzsche; bunların arkasında içgüdülerimizin ve (o andaki) hallerimizin güç kavgaları yer alıyor"[19] Bu kavganın sonucu "değer"lerimizi ve bu "değer"ler üzerine oturtulan bilgilerimizi tayin ediyordu. Bu demektir ki bilgilerimiz mutlak olamazdı ve "mutlak bilgi"den söz etmek ancak tarih-üstü, aşkın bir düzeyden konuşan metafizikçinin işiydi. Her bilgimiz, hatta kullandığımız her sözcük belli bir perspektifi yansıtan, göresellikle sınırlı bir *değerlendirme* ve bir *yorum* idi. Böylece yaşam kavgası da bir "yorum" ve "değerlendirme" kavgası olarak ortaya çıkıyordu. Kısaca Nietzsche insanların bütünlüğe sahip bir "benlik" taşıdıklarına inanmıyordu; bunun yerine "kendilerini gizleyen, fakat yaşam gücü, düşünce gücü gibi farklı nitelikteki güçleri de

ifade eden çeşitli "benlik"ler arasındaki ince kuvvet ve değerlendirme ilişkileri"nden söz ediyordu. "Nietzsche'de her şey maskedir", diyor Gilles Deleuze.[20]

Böyle bir bilgi kuramının tutarlı biçimde benimsenmesi kuşkusuz bizleri irrasyonalist bir felsefeye götürecektir ve Nietzsche zaten birçok düşünür tarafından 19. yüzyıl sonlarında akılcılığı yadsıyan, "aklı yıkan" filozoflar arasında sayılmıştır. Örneğin G. Lukacs 1955'te yayınlanan ve "*Aklın Yıkımı*" olarak adlandırdığı eserinde, Nietzsche'yi, 19. yüzyılın sonlarında başlayan rasyonalizm karşıtı akımın baş temsilcisi olarak sunmuştu.[21] Buna karşılık, aynı yıllarda, Nazi tecrübesi ve Büyük Savaş'tan sonra düşüncelerinde önemli bir revizyona giden Frankfurt Okulu düşünürleri Nietzsche'yi çok farklı bir biçimde yorumlamışlardı. Hatta bunlardan Adorno, "Nietzsche'nin bir Aydınlanma insanı olduğunu ve Aydınlanma geleneğine bağlı olduğunu kesinlikle kabul etmeliyiz" dahi diyordu.[22] 1960'larda ise özellikle Fransa'da bir adım daha atıldı ve en önemli entelektüeller arasında Nietzsche ile Marx'ı uzlaştırma çabaları başladı.

Bu yorumların tartışmasına ilerleyen satırlarda bir ölçüde gireceğim. Burada şu kadarını söylemeliyim ki rasyonalizmin mutlak bir biçimde yadsınması insanın düşünme, konuşma ve tartışma araçlarını terk etmesi anlamına gelir ki, bu da –Foucault'nun deliliğin tarihini akıl-akıldışı (*Raison-Déraison*) ikilemi üzerine oturtması gibi– "düşünme alanı"nın terk edilmesi demektir. Eğer Nietzsche 1889'da girdiği bunalıma, henüz eserlerini vermeden girmiş olsaydı kuşkusuz bugün kimse onun adını bilmeyecekti. Ortaçağ'da sevilen ve sayılan deliler bile ancak Ortaçağ'ın ilahiyatçı rasyonalitesi ile iletişim noktaları bulabildikleri ölçüde sevgi ve saygıya hak kazanıyorlardı. Oysa modernizmi ve modern insanı radikal bir şekilde eleştirmiş olsa da, Nietzsche ancak eserlerinin akılcı dayanakları ile günümüze kadar gelmiş ve çağdaş tartışmalarda etkili bir figür olmuştur. Çünkü Nietzsche her düşüncenin, hatta her sözcüğün bir "yorum" olduğunu söylese de aslında yorumların da bir hiyerarşisi olduğuna inanıyordu. Ona göre her perspektif, her yorum eşit değildi ve farklı yorumlar "yaşam pragmatizminin basit bakış açısını aşan bir *Gerçek* ölçütünü dolaylıyordu".[23] İşte Nietzsche'nin "rasyonalizmi" de zirveye kendi yarattığı mitleri koyan bu hiyerarşide ortaya çıkmakta ve "güç istenci" filozofunu, Habermas'ın işaret ettiği gibi, modernizmle post-modernizmin "buluşma

noktası" haline getirmektedir.[24] Nitekim Nietzsche'yi "aklın yıkıcısı" olarak sunan Lukacs da filozofun toplumsal düzenle ilgili düşüncelerini ve emperyalizmle bağlarını rasyonel bir çerçeve içinde sistemleştirerek sunmuş ve filozofu bu bağlamda eleştirmiştir.

G. Lukacs, Nietzsche'yi "emperyalist çağın akıl-dışı felsefesinin kurucusu" olarak niteliyor; fakat hemen arkasından da şu soruyu soruyor: "Marx'tan ve Engels'ten tek bir satır bile okumadığı açık olduğuna göre, Nietzsche'nin tüm eserinin, hayatı boyunca Marksizm ve sosyalizme karşı bir polemik olduğunu söylemeye hakkımız var mı?"[25] Düşünür bu soruya "evet" yanıtını veriyor; "bunu yapabileceğimizi sanıyorum; diyor; çünkü her felsefe, içeriği ve yöntemi itibariyle, çağdaşı olduğu sınıf kavgaları tarafından belirlenir".[26]

Nietzsche'nin, Marx ve Engels'ten "tek bir satır bile okumamış" olması, kuşkusuz ciddi bir olasılıktır, fakat kesin olan bir şey varsa o da düşünürün sosyalizmden şiddetle nefret ettiği ve yaşamı boyunca da bu nefretinde tutarlı olduğudur. Nietzsche felsefesini –bilimsel gerçeklere kuşkuyla yaklaşmasına rağmen– biyoloji ve psikoloji verileri üzerine kurmuştu. Okumaları çok geniş bir alana yayılsa da toplum bilimlerine fazla bir ilgi duymamıştı. Özellikle iktisat alanındaki düşünceleri J. S. Mill'in faydacı kuramının ufuklarını aşamamıştı.[27] Fakat bütün bunlar "güç istenci" filozofunun güncel ve toplumsal sorunlar hakkında yakın bir ilgi duymasına engel değildi; dahası, Nietzsche, çağdaşlarının yaşamını derinden etkilemek ve egemen düzeni değiştirmek istiyordu. Kendisini Marx'a yaklaştıran husus da kuşkusuz mevcut düzene bu isyanı idi. O halde biz de, Nietzsche'nin (kendisinin son derece ciddiye aldığı, fakat izleyicilerinin görmezden geldikleri) toplumsal felsefesini tarihî maddecilikle karşılaştırmalı bir biçimde irdeleyebiliriz.

Nietzsche, Devlet ve Devrim

Nietzsche –iktisat kuramları ile ciddi bir şekilde ilgilenmemiş olsa da– eserlerini kapitalizmin belli bir yorumu üzerine kurgulamıştır. Aslında 1870'lerde kapitalist üretim biçimi, en ileri ulusal formasyonlarda, sanayi kapitalizmine damgasını vuran rekabetçi aşamayı geride bırakıyor ve finansal sermayenin egemen olduğu emperyalist aşamaya giriyordu. Ne var ki Almanya'da durum biraz farklıydı ve bu ülkede kapitalizm, gecikmiş bir

sanayileşme hareketi olarak feodal ilişkileri tasfiye ediyor ve bu nedenle de hâlâ ilerici bir yön taşıyordu. Öte yandan, Nietzsche, Marx ve Engels'in daha *Manifesto*'yu kaleme alırken gözlemledikleri kapitalizmin özünde yatan "küreselleşme" potansiyelini de sezmiş ve bundan bazı olumlu sonuçlar da çıkarmıştı. Sanıyorum ki Marx ve Engels ile Nietzsche'nin bu konuda otuz yıl arayla yazdıklarını alt alta koyarak birlikte okumak, aralarındaki ortak ve farklı noktaları saptamak açısından aydınlatıcı bir başlangıç olabilir.

Marx ve Engels (1848): "Burjuvazi dünya pazarını kullanarak tüm ülkelerin üretimine ve tüketimine kozmopolit bir nitelik kazandırıyor. Gericilerin esef edecekleri şekilde, sanayinin ulusal temelini ortadan kaldırdı. Eski ulusal sanayiler yıkıldı ve bu yıkım hâlâ devam ediyor. (…) Ulusal üretimin karşıladığı ihtiyaçların yerini tatmin edilmeleri en uzak ülkelerin ve iklimlerin ürünlerine bağlı olan yeni ihtiyaçlar alıyor. Eskiden olduğu gibi kendi kendilerine yeten ulusların ve bölgelerin birbirlerinden kopukluklarının yerini evrensel ilişkiler ve toplumların karşılıklı bağımlılıkları olgusu alıyor. Ve maddi üretimde olan şey, aynen kültürel üretimde de cereyan ediyor. Bir ulusun entelektüel ürünleri tüm ulusların ortak mülkiyeti oluyor. Ulusal dar görüşlülükler ve dışlamalar gitgide olanaksızlaşıyor. Ulusal ve yerel edebiyatların çeşitliliğinden evrensel bir edebiyat doğuyor."[28]

Friedrich Nietzsche (1878): "Ticaret ve sanayi, kitap ve edebiyat değişimi, yüksek kültürün herkesin ortaklığına sunulması, hızla yer ve şehir değiştirmeler, halen toprak sahibi olmayan herkese özgü göçebe hayatı, işte bütün bunlar kaçınılmaz olarak ulusların zayıflamasına yol açıyor ve –hiç olmazsa Avrupa uluslarının– yıkımıyla tamamlanıyor; öyle ki bu gelişme sürekli karışmalar sonucunda karma bir ırkın, bir Avrupa insanının doğmasına yol açacak."[29]

Yukarıdaki satırlardan anlaşılabileceği gibi, Marx, Engels ve Nietzsche kapitalizmin küresel eğilimi hakkında ortak görüşlere sahiptirler; ne var ki Marx ve Engels bundan proletarya enternasyonalizmi ve sosyalist devrim yönünde sonuçlar çıkarır ve bunların kavgasını verirken, Nietzsche giderek kaybolan aristokratik değerlerin yasını tutmakta ve oklarını "eşitlik" ilkesi ile bu değerleri yok etmeye çalışan burjuva demokrasisine çevirmektedir. Ulusallıktan "yüksek kültür"ün egemen olduğu evrenselliğe geçişi

sağlayacak halka ise, Nietzsche'ye göre, ırkların karışmasından doğacak "Avrupa insanı" ve bir "Avrupa federasyonu" olacaktır.

Gerçekten de 1870 Alman-Fransız savaşına bir Alman milliyetçisi olarak katılan Nietzsche, izleyen yıllarda aristokratik bir Avrupa-merkezciliğine kaymış, fakat henüz ütopya niteliğindeki bu özlem kişiliğinde bir kolektif kimlik bunalımına yol açmıştı. Nietzsche düşünce ve duygu dünyalarını karşı karşıya getiren bu bunalımda yer yer Almanlar hakkında çok ağır şeyler söyleyecek ve kendisine Polonyalı aristokrat atalar arayacak, yer yer –Nazilere malzeme olan– anti-semit beyanlarda bulunacak ve yer yer de, tam aksine, Yahudileri göklere çıkaran ifadeler kullanacaktır. Bununla beraber unutulmaması gereken nokta şudur ki, Nietzsche, Alman ulusunu en ağır şekilde eleştirirken bile aslında Alman kalıyor ve kavgasını Alman kültürünün araçları ile veriyordu. "Nietzsche'nin germanik karakterinden bir an bile kuşku duymuyorum", diye yazmıştır yakın dostu ve meslektaşı F. Overbeck, "gerçekte Nietzsche bir Almandan başka bir şey değildi; ancak imge dünyasında Slav idi".[30]

Marx ve Engels'e göre başlangıçta doğa güçleriyle savaşan insanlar giderek doğaya kendi aralarında kurdukları ilişkiler aracılığıyla yaklaşmışlar ve böylece üretim güçleri, teknoloji ve mülkiyet ilişkilerinden oluşan bir "ikinci doğa" yaratmışlardı. İki düşünür kuramsal çalışmalarını "alt-yapı" adını verdikleri bu "ikinci doğa"nın analizine hasretmişlerdi: İnsanlar gerçek özgürlüğe ve yaratıcılığa kavuşmak için bu "ikinci doğa"yı da yenmek zorundaydılar. İlginçtir ki Nietzsche de tarih ve toplum analizlerini insan-doğa ilişkileri üzerine kurmuş, fakat "ikinci doğa"yı çok farklı bir şekilde tanımlamıştır. Filozofa göre insanlar, doğuştan gelen özelliklerin yanı sıra, "geçmişin hırslarının, yanlışlarının, hatalarının hatta cürümlerinin" de biçimlendirdiği bir "doğa"ya sahiptiler; fakat "yeni ve güçlü bir disiplin" ile bununla savaşıyorlar ve kendilerine "yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü ve birinci doğayı yenecek ikinci bir doğa" yaratıyorlardı.[31] Nasıl "ikinci doğa" Marx'ta insanları "yabancılaştıran" bir işlev ile yüklüyse, Nietzsche'de de tüm değerleri "bayağılaştıran" ve giderek nihilizme yol açan bir işlevle yüklüydü. Böylece Nietzsche'nin felsefesinde insanlık savaşı da bir "doğalar savaşı" şeklinde ortaya çıkıyordu ve bu savaş "aynı"nın ebed-müddet yeniden yaşanması şeklinde ortaya çıkıyordu. Ne var ki, çoğu kez sanıldığı gibi, burada "aynı" olan şey, tekrarlanan, geri gelen şeyler değildi; "aynı" olan şey, sadece tekrarlanma,

geri dönme olgusu idi. Hegel'e karşı büyük kavgalar veren filozof, daha sonra kendisinde de bir "Hegelci" taraf bulmuştur.[32]

Aslında doğa kavgasını eleştirel tarih anlayışıyla yürütenler umutsuz değillerdi; çünkü çok iyi biliyorlardı ki "birinci doğa"lar tarihte defalarca yenilmişti ve bizzat kendilerinin savaştıkları "birinci doğa" da bir zamanlar "ikinci doğa" idi. Nietzsche'nin kendisi de bu kavgaya "tüm değerlerin dönüşümü"nü (*Umwertung aller Werte*) hedefleyen radikal bir programla katılmış ve bu konuda ömrünün sonuna kadar da tutarlı olmuştur. Bir mektubunda, "Alman dilinde yazılmış en derin eser"[33] diye nitelediği kitabında yeni değerler düzeninin habercisi (ya da "peygamber"i) olan Zerdüşt, çekildiği dağda on yıllık tefekkürden sonra dağdan iniyor ve insanlara bu değerlerin temsilcisi olan "üst-insan"ı (*Übermensch*) anlatıyordu.[34]

Nietzsche, sınıf kavgasının yerine *ikinci doğa* ve *yeni değerler* kavgasını koyunca iktisadi ve toplumsal hayatın somut analizi yükümlülüğünden kurtuluyor ve sığındığı mitler dünyasında yeni bir aristokrasi düşlüyordu. Toplumsal hayat artık onun gözlerinde rantla yaşayan, üstün yetenekli, yaratıcı bir seçkinler grubuyla, bunlara hizmet etmekle mükellef kölelerden ibaretti. "Zayıflara karşı güçlülerin yanında olmalıyız" diyordu Nietzsche, "Yunanlıların köleci sistemleri yüzünden çöktükleri söyleniyor; biz ise kölelerimiz olmadığı için çökeceğiz".[35]

Aslında "modern köleler" de vardı ve herkesin köleliği lanetlemesine rağmen Nietzsche de biliyordu ki, "(eski) köleler, modern emekçilerden (*Fabrik-Sklaverei*) daha güvenceli ve daha mutlu bir yaşam içinde olmuşlardı".[36] Gerçi Bismarck işçilere bazı haklar tanımıştı: Artık işçiler asker olabiliyor, sendika kurabiliyor, seçimlerde oy kullanabiliyordu; fakat yine de durumları, kendilerine, "ahlak diliyle söylemek gerekirse, bir adaletsizlik" olarak görünüyordu. "Bu durumda soruyorum, diyor Nietzsche, hâlâ ne isteniyor? Eğer bir amaca ulaşmak isteniyorsa onun araçlarına da sahip olmak gerekir. Eğer köleler isteniyorsa onlara kendilerini efendi yapacak şeyler vermek deliliktir".[37] Ve kendisi deli değildi; köleleri istiyordu. Oysa mevcut öğretim sistemi bu amaca tamamen ters bir işlev yüklenmişti ve bu durumda Nietzsche de, Marx'ın tezini ters bir amaçla tekrarlayarak, istediği düzenin kurucuları olarak "eğitilmiş eğitimcilerden" söz ediyordu.[38]

Gerçekten de öğretim sistemi Nietzsche’nin başlıca tutkularından biri olmuştur. Almanya’nın Fransa’ya zaferinden sonra bir dostuna yolladığı mektupta, Bismarck’a Strasbourg Üniversitesi ile ilgili bir reform tasarısı hazırladığını yazmış ve “orada, şimdiye kadar yüceltilen sözde kültüre son vermek ve ‘Alman esprisi’ni diriltmek için gereken asli Alman öğretim kurumunu kurma fırsatının ne kadar utanç verici biçimde kaçırıldığını göstereceğim” demişti.[39] Bir yıl sonra kaleme aldığı, yine öğretimle ilgili yazıda da temel kaygısı “Alman esprisi”ni canlandırmak olmuştu. Alman okulları pratik olarak başarılı olmuş, “orada burada taklit edilmiş”, fakat kültürü tamamen devletin amaçlarına bağlayarak asli (*authentisch*) Alman esprisine ters düşmüştü. “İnsanlar asli Alman esprisinden nefret ediyorlardı; çünkü gerçek kültürün aristokratik niteliğinden korkuyorlardı.”[40]

Nietzsche’nin savunduğu düzende “maddi değerler” egemen olmayacaktı. Kapitalist bir toplumda yaşayan ve geçimini özlediği seçkinlere özgü rantla sağlayan filozofumuz “fiyatı olan bir şeyin değeri yoktur” diye yazmıştır.[41] Esas olan aristokratik, estetik değerlerdi ve bunları da ancak güçlüler yaratabilirdi. “İnsanlığın başına gelebilecek en büyük felaket, diyordu Nietzsche, yeryüzünde güçlü olanların değerlerde de ön planda olmadıkları zaman ortaya çıkar”.[42]

Maddi değerler küçümsenip aristokratik ve estetik değerler ön plana çıkarılınca elbette ki toplumsal düzende insanın insanı istismarı da farklı bir anlam kazanıyordu. Son eserlerinden birinde, “bugünlerde her yerde, diyor Nietzsche, üstelik bilimsel süsler içinde, geleceğin istismarcı niteliği ortadan kalkmış toplumlarından söz ediliyor”. Oysa bu olanaksızdı. Çünkü, diyor düşünür, “*istismar*, bir toplumun ilkelliğinden, eksikliğinden, yozlaşmasından doğmuyor; temel organik işlev olarak canlının özünden kaynaklanıyor ve bu, tam da yaşama istenci demek olan güç istencinin bir sonucudur”.[43]

Böyle bir toplumsal formasyonun devlet yapısı ne olabilirdi?

“İkinci doğa”nın, yani Nietzsche’nin düşüncesinde “temel-yapı”nın öğelerinden biri olarak, devlet, kuşkusuz düşünürün şimşeklerini çeken bir aygıt olmuştur. Gerçekten de, Nietzsche, devletten “soğuk canavarların en soğuğu” diye söz ediyor ve devletin en büyük yalanının da “ben devlet, halkım” sözlerinde yattığını ileri sürüyordu.[44] Ancak bu, Nietzsche’nin

tüm devlet fikrine değil, Fransız Devrimi'nden gelen, rasyonel, somut ve yaşam güdülerini kısıtlayan devlet olgusuna karşı itirazıydı. Düşünürün "kanlı maskaralık" dediği Fransız Devrimi devlet örgütünü yetkinleştirmiş ve "sözde gerçekleri ile de çapsız ve bayağı olan her şey üzerinde edim ve ikna gücünü"[45] uygulamıştı. Ve hâlâ da uyguluyordu. "Bireyler için gerçek özgürlük, diyor Nietzsche, ancak tamamen uygarlaşmış bir toplum içinde neferleşmedikleri müddetçe vardır: Böyle bir toplumda, insan, kendisine, mülküne ve elindeki tüm iyi şeylere sahip olmak özelliğini kaybeder. 1789'dan itibaren, Devlet, herkesin hakkını şeytani bir biçimde yuttu ve acaba *devletin tam egemenliği* adı altında, gelecek, bizlere bir Fransız bürokrasisinin despotizminden beslenen bambaşka bir zulüm rejimi hazırlamıyor mu? diye kendi kendime soruyorum."[46] Bu despotik bürokrasinin felsefesini ise Kant yapmıştı: "Yetkin insan kimdir? Devlet memuru. Devlet memuru için yüksek bir formül bulan felsefe hangisidir? Kant'ın felsefes.i"[47] Nietzsche'nin Rousseau'dan nefret etmesinin nedeni de bu düşüncelerdi. Oysa aslında Rousseau ile aynı noktadan, "doğaya dönüş" ilkesinden hareket etmişlerdi; fakat Rousseau buradan Hristiyan ahlakına ve "eşitlik doktrini"ne doğru yönelirken, kendisi gerçek doğaya, yani yaşam güçlerine sarılmıştı. Zaten eşitlik fikri de, Alman insanını aptallaştıran "iki Avrupalı uyuşturucudan" biri olan Hristiyanlığın (diğeri de alkol) ürünüydü.[48]

Nietzsche'nin toplumsal devrim düşmanlığı *I. Enternasyonal* ve *Paris Komünü* sırasında tüm yoğunluğuyla ortaya çıkmıştı. Fransız ordusu Komün'ü kana boğduktan bir ay sonra bir dostuna yazdığı mektupta, "aniden ortaya çıkan ejderha kafalı Enternasyonal, diyordu, gelecekte uluslar arasındaki kavgaların ötesinde, bambaşka kavgaların habercisi olarak bizleri korkuttu".[49] Zaten Komün döneminde Paris'te çıkan yangını duyunca "birkaç gün boyunca tamamen çökmüş ve gözyaşlarına boğulmuş"tu. Nietzsche, kökleri daha gerilere giden bu nefretini ömrünün sonuna kadar korudu ve halkçılık iddialı tüm devlet yapılanmalarını düşman belledi.

Nietzsche burjuva devletine düşmandı, fakat ona yöneltti̇ği eleştiriler daha önceki çağlarda yaşanmış köleci ve aristokratik toplum değerlerine duyduğu özlemden kaynaklanıyordu. Burjuva devletleri insanın doğal içgüdülerini, "güç istenci"ni gemlediği ölçüde lanetlenmeye layıktı.

Nitekim düşünür bu bağlamda emekçilerin dışında kadınların özgürleşme hareketine de karşı çıkmış ve bu hareketin kadınların kadınsı içgüdülerini yok ettiğini ileri sürmüştür.[50] Nietzsche özellikle biyolojik verilerden ve içgözlemden hareket ederek, “sosyolojinin yerine *egemenlik formasyonları doktrini*” (italikler bizim) kurmak istiyordu. Devlet hakkındaki gözlemleri de bir yönüyle bu çalışmalarıyla yakından ilgilidir. Bununla beraber düşünür devlet konsepsiyonunu bireyci bir ilkeye dayandırmamıştır.

Nietzsche’ye göre “ben” (*Ich*, *Moi*) metafizik bir yanılgıydı ve nesne, madde, öz, birey gibi kategorilerde olduğu gibi insan düşüncesinin yarattığı bir şeydi. “İnsan bilincinin bu kadar uzun süre dünyevi olguların en şaşırtıcısı, organik evrimin en üst derecesi olarak görülmesi de erken varılmış bir sonuç” olmuştu. Aslında evrende vücudu oluşturan dürtü ve içgüdüler demetinden başka bir şey yoktu ve “bilinç” de bunların bir aracıydı. “Organik yaşamın, sonunda nasıl zorunlu olarak ortaya çıktığını bilmiyorum” diyordu Nietzsche. Kısaca vücut bir mucize, hatta “mucizelerin mucizesi” idi.[51] Mutlak bir köken arayışını dışlayan bu biyolojik (materyalist) yaklaşımı ile Nietzsche, psikoloji biliminde de bir devrim yaptığı kanısındaydı. Ona göre “tüm psikoloji, hep ön yargılara ve ahlaki korkulara takılıp kalmış, derinliklere dalmaya cesaret edememişti. Şimdiye kadar hiç kimse, (kendisinin yaptığı gibi) psikolojiyi morfoloji olarak, güç istencinin evrim kuramı olarak incelemek cesaretini gösterememişti”.[52] Bu materyalist psikoloji anlayışına göre “bir psikolojik olay, dışarıdan öyle görünse bile, başka bir psikolojik olayın nedeni olamazdı”.[53] Nietzsche’nin birey-toplum ilişkisi anlayışı da bu materyalist temel üzerine kurulmuştu. Ulusal karakterlerin doğuşunu da açıklayan bu anlayışa göre, “Toplum bir seri etkinliği bireye varlık koşulu olarak empoze ediyor ve hem birey hem de halk buna alışıyordu ve böylece bu etkinlikler kuvvetlenip, derinleşiyordu. Büyük dönüşümler yaşayan halklarda güçler yeni bir şekilde örgütleniyordu: Şu veya bu öğe ayrılıyor ve varlık için daha zorunlu olduğu için ağır basıyordu. Örneğin bugünkü Almanların pratik ve ölçülü esprileri gibi”.[54] Ne var ki bu süreç, Hristiyan ahlakı ve ondan sevgi ve eşitliğe dayanan doktrini miras alan burjuva demokrasisi ve sosyalizm kuramları aracılığıyla toplumların yozlaşma ve soysuzlaşmalarına yol açmıştı. Nietzsche nihilizme varacak bu süreçle savaşıyor ve yaratıcı bir seçkinler grubunun egemenliğini özlüyordu. Bu grubun oluşturduğu devlet, kuşkusuz, kapitalist devlet olacak ve canlının yaşam dürtülerini ve güç

istencini kolektif planda yaşayacaktı. “Canlı varlığı belirleyen şey, büyümek zorunda olmasıdır; diyor Nietzsche; yani gücünü artırmalı ve başka güçleri yutmalıdır”. Bunun yolu ise egoizm ve savaştı. Bu aklın seçtiği bir yol değil, yaşamın kanunuydu. “Savaşı ve fetihleri kesin ve içgüdüsel olarak reddeden bir toplum çöküş halindedir; diyor düşünür; demokrasi ve bakkallar hükümeti için olgun hale gelmiştir”.[55]

Ne teorik ne de ampirik bir iktisadi analize dayanan bu görüşler Nietzsche’de iki yönlü bir eğilime yol açmıştır. Gerçekten de düşünür, bir yandan –ileri Avrupa ülkeleri açısından– savaşı, kolonyalizmi ve fetihleri övüyor, fakat öte yandan da ulusal devletlerin aşıldığını, yakında bir Avrupa Federasyonu kurulacağını sevinçle müjdeliyordu. Avrupa, dünya egemenliği için savaşında İngiltere’nin, Almanya ise –aynı süreçte aracı olabilmek için– Hollanda’nın sömürgelerine ihtiyaç duyacaktı. Aslında Nietzsche’de bu ikili tutumu yaratan şey, 1880’lerde, kapitalist dünyada, sanayi sermayesinin egemen olduğu rekabetçi dönemden finans sermayesinin egemen olduğu emperyalist döneme geçişin kapitalizm-devlet ilişkilerinde yaratmış olduğu çelişkili gerginlikti. İlginçtir ki iktisat ve sosyoloji disiplinlerini çok küçümseyen Nietzsche bu konuda şaşırtıcı öngörülerde bulunmuştur. Örneğin “benim için önemli olan, yavaş yavaş ve tereddütlerle gelişen Avrupa Birliği’ni görmüş olmamdır” derken, Nietzsche, bu birliği de dünya ticaretindeki gelişmelere bağlıyordu. Dahası, ona göre, “tek başına para, er veya geç Avrupa’nın tek bir kitle halinde bütünleşmesini sağlayacaktı”. Ne var ki Nietzsche’nin Avrupa’sı, demokratik değil militarist, köleci ve fetihçi olacaktı. “Günümüzde ticari krediyi kaybetmemek için asker olmak gerekir; diyordu düşünürümüz; gelecek yüzyıllar için, kamusal hayat ve parlamentolar en uygunsuz kurumlardır”.[56]

M. Foucault’ya “*Deliliğin Tarihi*”nde ilham kaynağı olan Nietzsche, aforizmalarından birinde, “bireyde bunama nadir bir şeydir; diyordu; fakat gruplarda, partilerde, halklarda, çağlarda bu bir kuraldır”.[57] Ne yazık ki sözünü ettiği bunama hem kendisi hem de halkı açısından her iki düzeyde de gerçekleşti. Önce kendisi, 1889 başlarında, birey olarak bilinçsiz hayata göçtü; kırk dört yıl sonra da Almanlar, kolektif olarak akıllarını Adolf Hitler adında bir çılgına teslim ettiler. Nietzsche, Hitler rejimini görmedi; fakat nazi kuramcıları onu okudular, beğendiler ve okuttular. Fakat Nietzsche

gerçekten de Nazizmi hazırlayan fikir akımları içinde önemli bir yer aldı mı?

Nietzsche'nin Mirası ve Post-Modernizmin Yolları

Lukacs, Nietzsche'nin, çeşitli konularda çelişkili açıklamalarına rağmen temelde rasyonel bir çekirdeğe dayanan bir felsefe geliştirdiğini ve bunun da "sosyalizme karşı sürekli bir polemik" zemini oluşturduğunu yazmıştır. Marksist düşünüre göre Nietzsche'nin felsefesi Hitlerizmi "en somut şekilde öncelemişti".[58]

Günümüzde çok az taraftar bulan bu görüş ne ölçüde doğrudur?

Aslında, yukarıdaki açıklamalarımızın gösterdiği gibi, Nietzsche, sık sık ve tutarlı biçimde demokrasiyi aşağılayarak, köleliği, savaşı, hatta kolonyal fetihleri överek Nazilerin bile söylemeye cesaret edemedikleri (ve bazıları bugünün burjuva demokrasilerinde suç teşkil edecek) şeyler söylemiştir. Bununla beraber, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özgürlük savaşçıları arasında yandaşlar bulmasının, hatta bazı yazarların onu Marx'la buluşturmaya çalışmasının sırrı nasıl açıklanabilir? Lukacs bu yeniden yüceltme sürecinde André Gide, André Malraux, Thomas Mann gibi öncülerden söz etmişti. 1960'larda Foucault, Deleuze, Derrida gibi önemli filozofların da listeye katıldıklarını görüyoruz. Kuşkusuz bütün bu düşünürlerin sempati duyduğu Nietzsche, tüm aristokratik ve anti-demokratik değerlerden temizlenmiş, katkısı bilgi kuramıyla sınırlanmış bir Nietzsche idi. Fakat bir yandan filozofu göklere çıkarırken, öte yandan da onun bir yaşam kavgası haline getirdiği bazı katı görüşlerini sansür etmeye hakkımız var mıydı? Ve de Birinci Dünya Savaşı'na katılan Alman askerlerin bir ellerinde İncil, öbür ellerinde de Nietzsche'nin Zerdüşt'ü ile cephelere koşmalarını, daha sonra da düşünürün Nazilerin idolü haline gelmesini sadece kız kardeşinin bazı yazılarını sansür veya tahrif etmesine bağlayabilir miyiz?[59]

Kuşkusuz Nietzsche Nazi kuramcılarından çok önemli noktalarda ayrılıyordu ve Üçüncü Reich sultası altında yaşasaydı Naziler hakkında çok ağır şeyler söylemiş olacağı açıktır. Özlediği değerleri ırkçı değil, kültürel ve estetik değerler olarak tanımlayan, "Alman sürüsü içinde bir Yahudi bulunması bir şanstır" diye yazabilen, "basık ve soluk sarı kafalı, mavi gözlerle ahmakça bakan" Almanlardan söz eden bir filozof elbette ki Nazi

inançlarına hiç de uygun bir filozof değildi.[60] Fakat unutmayalım ki aynı tarihlerde, Nietzsche yine de Almanları "üstün halklar" arasında saymaktan kendisini alamıyordu.[61] Nietzsche'yi daha sonraki yıllarda bazı solcu düşünürler için de çekici kılan husus herhalde şudur: Nietzsche burjuva dünyasına şiddetle karşı çıkıyor ve bu düzeni çürümüş bir düzen olarak eleştiriyordu. Üstelik Nietzsche eleştirisini geleneksel muhafazakârların kanıtlarına değil, yeni bir bilgi kuramına dayandırıyordu. Bilim dünyasında bunu ilk anlayanlardan biri de Weber olmuş ve ölümünden bir yıl önce (1919'da) verdiği ünlü bir konferansında, Nietzsche'nin egemen bilim anlayışına vurduğu "yıkıcı" darbeyi dile getirmişti. Alman sosyoloğun ifadesiyle, Nietzsche ile birlikte *bilim ve bilime dayanan teknolojinin mutluluk yolu olduğuna dair saf inanç* ağır bir yara almıştı.[62] Ne var ki Nietzsche salt felsefeyle yetinmiyor, bilinç-bilgi, güç istenci ve değerler ilişkisi bağlamında bir toplum paradigması kurguluyordu. İşte Nietzsche'nin zaafı da –olağanüstü bazı öngörülerine rağmen– daha çok mit dünyasında yer alabilecek bu toplum paradigmasında ortaya çıkıyordu.

Nietzsche'nin iktisat bilgisi, biyograflarının işaret ettikleri gibi, "ortalama bir aydın"ın o konudaki bilgisini aşacak düzeyde değildi. Otuz beş yaşında üniversite ortamından ayrılmış, yaşamını (kahramanı Zerdüşt gibi) kültür merkezlerinden uzaklarda ve yalnızlık içinde geçirmiş bir düşünür olarak zaten somut araştırıcılık olanaklarından yoksundu.[63] Bu bakımdan yaşam koşulları, Londra'da yaşayan ve neredeyse tüm zamanını (büyük maddi sıkıntılar içinde de bulunsa) *British Library*'de geçiren Marx'ın yaşam koşullarından tamamen farklıydı. Burada, felsefe, tarih ve toplum bilimi ilişkilerine Nietzsche vesilesiyle yeniden dönerek Engels'in bazı gözlemlerini anımsamamız gerekiyor.

Engels, Feuerbach'ı "Klasik Alman felsefesinin sonu" olarak sunan eserini kaleme alırken (1886) Nietzsche temel eserlerini vermiş bulunuyordu. Engels, eserinde, Hegel ve tarihî maddecilikten sonra artık geleneksel felsefenin sona erdiğini ve "tarih ve doğa alanlarından kovulan felsefenin bundan böyle ancak saf düşünce (lojik ve diyalektik) alanına sığınabileceğini" yazmıştı.[64] Oysa Nietzsche'nin felsefesi "saf düşünce" alanını aşıyor, aristokratik ve köleci bir toplum düzeninin kavga aracı haline geliyordu. Hegel'in tarihi "mutlak espri" ile sonlandıran tarih felsefesini kıyasıya eleştiren Nietzsche'nin kendisi de –üstelik hiçbir somut tarih ve

toplum araştırmasına dayanmadan– “şimdiye kadar her *insan* tipinin yükselmesi aristokratik toplumun eseridir ve bundan sonra da hep böyle olacak”[65] ilkesi temelinde bir tarih felsefesi geliştirmişti. Alman düşünce hayatındaki her türlü yeniliği çok yakından izleyen Marx ve Engels’in Nietzsche’yi bu yüzden ciddiye almadıkları ve kendisine en küçük bir göndermede bulunmadıkları düşünülebilir. Örneğin Engels, Feuerbach’la ilgili eserinde, Berlin’den sürülerek “taşrada bir köyde köylüleşmeye ve çürümeye mahkûm edilen” Feuerbach’ın “bilimdeki ilerlemeleri nasıl yeterli derecede izleyebileceğini” sorguluyordu. Alman felsefesinin sefaleti, “Almanya’da, felsefe kürsülerini Feuerbach’tan yüz fersah geride, kılı kırk yaran, her şeyi daha karışık hale getiren, eklektik profesörlere teslim eden acınacak koşullar”dan ileri gelmiyor muydu?[66] Kuşkusuz, “felsefi yeteneklerini” kendisini kıyasıya eleştiren Lukacs’ın bile övdüğü Nietzsche, Alman üniversitesini dolduran mandarinlerden değildi ve nesnel yaşam koşulları daha çok Feuerbach’ınkine benziyordu. Ne var ki biyolojik verilerden ve iç gözlemden hareket etmesine rağmen, düşünür, “saf felsefe” ile sınırlı kalmamış, belli bir toplum düzeni için kavga vermekten de kendisini alamamıştı. Emperyalizmi sahneleyen egemen sınıflar Nietzsche’nin din ve ahlaki değerleri aşağılayan analizlerini görmezden geldiler ve “güçlüleri”, “üst-insan”ı savunan fikirlerini ön plana çıkardılar. Megaloman Führer’in de bu koşullarda hem kendisini hem de temsil ettiği akımı Nietzsche’nin kavramlarıyla tanımlayabilmiş olması akla hayli yakındır.

İkinci Savaş’ta Nazizm ezildikten hemen sonra, Nietzsche’yi farklı bir perspektifte sunan ve öven düşünürlerden biri ve belki de ilki George Bataille olmuştur. Bataille, Paris’in Nazi işgalinden kurtulmasından hemen sonra yayınlanan eserinde, “Üçüncü Reich’ta, daraltılmış bir kültür alanının amacı sadece askeri güç iken, Nietzsche’nin zihninde her şeyin kültüre tabi kılındığını” vurgulayarak Nietzsche’yi Nazi tasallutundan kurtarmaya çalışıyordu.[67] Fakat bu yöndeki asıl etkili girişim Frankfurt Okulu’nun önde gelen iki düşünüründen, Horkheimer ve Adorno’dan geldi.

Frankfurt Okulu düşünürleri Nazileri iktidara getiren süreç karşısında derin bir düş kırıklığı yaşamışlar ve felsefelerini yeniden gözden geçirmek ihtiyacını duymuşlardı. Birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanma Diyalektiği* başlıklı eser aslında böyle bir iç hesaplaşmanın ürünüydü.[68] Okul’un ikinci nesil temsilcisi Habermas’a göre, Horkheimer ve Adorno’nun 1944’te

Birleşik Amerika'da, Santa Monica'da yaptıkları tartışmalara dayanarak hazırladıkları ve üç yıl sonra da Amsterdam'da yayınladıkları bu eserde Adorno ve Horkheimer'i Nietzsche ile yakınlık içine sokan post-modern eğilimler açıkça ortaya çıkıyordu. Bu evrim, Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma geleneği doğrultusunda bekledikleri bir sosyalist devrimin gerçekleşmemesinin yarattığı düş kırıklığı ile yakından ilgiliydi. Habermas bu dönüşümü şöyle özetlemiştir: "Horkheimer'in etrafında oluşan çevrede, *Eleştirel Teori*, ilk aşamada, Batı'da devrimin gerçekleşmemesini, Rusya'daki Stalinci gelişimi ve Almanya'da faşizmin zaferinden doğan düş kırıklıklarını açıklamak için ortaya çıkmıştı; Marksizmin amaçlarından kopmadan Marksist teşhislerin neden başarısız olduklarını açıklamak zorundaydı. Bu ortam, İkinci Dünya Savaşı'nın en karanlık yıllarının, aklın son kıvılcımlarının gerçeklerden kaçtığı ve geride umutsuz bir şekilde çöken bir uygarlığın kalıntılarından başka bir şey bırakmadığı şeklinde oluşmuş bir kanıyı güçlendirebildiğini anlamayı mümkün kılıyordu"[69]

Gerçekten de aklın kıvılcımları gerçeklerden kaçmış ve sosyalizm yerine nazi barbarlığının kapılarını aralamıştı. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre aklı esir alan içgüdüleri ve güç istencini çözümleyen Nietzsche bu konuda gayet aydınlatıcı idi. Horkheimer ve Adorno, 1950'de, Nietzsche'nin ellinci ölüm yıldönümü vesilesiyle yaptıkları ve H-G. Gadamer'in de katıldığı söyleşide bu konuda çok daha açık oldular. Bu söyleşide, Adorno, Nietzsche'yi "kaba sarışının ve emperyalizmin avukatı" yapan akımın saçmalığını anlatırken, Cesar Borgia'yı öven adamın, aynı zamanda, Torino'da atını kamçılayan birine bakarken bayılan ve bilincini kaybeden adam olduğuna dikkati çekiyordu.[70] Eserinden "davranış normu" olarak sadece "güç istenci"ni alanlar, Nietzsche'yi anlamamışlardı. Oysa Nietzsche'de her değer parodik bir anlam taşıyordu ve düşünür, somut olarak neye karşı olduğunu hesaba katmadan hiçbir zaman değer değişiminden söz etmemişti. Kısaca Nietzsche bir Aydınlanma düşünürü idi ve başka bir Aydınlanma düşünürü olan Freud gibi bilincin insan dürtülerini özgürleştirmesini hedefliyordu. Söyleşiye katılan Horkheimer de bu görüşleri paylaşıyor, fakat bize göre gerçeği çok daha iyi yakalayan şu sözleri de ekliyordu: "Nietzsche burjuvazinin tüm toplumsal sorunları çözemeyeceğini gördü ve bu durumda feodaliteye, aristokrasiye yönelerek bayrağının üstüne aristokrasinin adını yazdı (…) Eğer burjuvazinin kendi felsefesinde önerdiği görevleri hangi koşullar yüzünden

gerçekleştiremediğini anlamış olsaydı, o zaman ileri sürdüğü pratik ve sosyal öneriler üzerinde düşünmeyi deneyecekti. Bu diyalektik yorumu yapamadığı ölçüde de onu kötü bir biçimde kullanmak kolaylaştı”.[71]

Adorno ve Horkheimer Nietzsche’yi Nazilerden ayıran noktaların altını çizmekte haklıydılar. Daha yakın bir tarihte aynı ilişkileri inceleyen bir düşünce tarihçisi de “Nietzsche’yi, diyordu, faşist veya daha da kötüsü nazi olarak damgalamakla ortaya çıkacak asıl sorun şudur ki Nietzsche’nin aristokrasi tutkusu eski bir siyaset anlayışını, eski Yunan Agon’unda yapılan siyaseti canlandırmaya çalışıyordu”.[72] Bu “canlandırma” mümkün olmadığına göre, ortaya çıkan tablo da şu oldu: “Marx gözlerini toplumun iktisadi yapısını kökten değiştirecek bir sosyal devrime çevirmişken, Nietzsche dil, bilgi ve gerçek anlayışımızı değiştirecek ve bildiklerimizi köklü bir dönüşüme uğratacak bir kültür devrimi tasarlıyordu.”[73] Zaten, yaşadığı koşullar içinde, daha fazlasını yapmasına imkân da yoktu; çünkü Marx’ın kapitalizm eleştirisinin derinliği yanında, “Nietzsche’nin modern toplumun iktisadi ve sosyal gerçeklerini kavrayışı çok yüzeyseldi ve tipik bir “romantik antikapitalist”in görüşünden daha yeterli ve aydınlatıcı değildi”.[74]

Nietzsche konusunda ikinci “iadeyi itibar” operasyonu, Deleuze, Foucault gibi filozofların öncülüğünde, 1960’larda başladı, fakat asıl Nietzsche tutkusu 1970’lere damgasını vurdu. Bu yıllarda Nietzsche, kız kardeşi Elisabeth’in yaptığının tam aksi yönünde sansür edilmeye başlandı ve filozofun aristokrasiyi, güçlüleri, köleliği savunan düşüncelerini anımsatmak “ilerici” çevrelerde âdeta bir cesaret konusu haline geldi. Öyle ki, örneğin 1972’de Fransa’da yapılan kolokyuma katılan Norman Palma, Nietzsche’nin bir “özgürlük düşünürü” yapılması karşısındaki hayretini ifade ederken, “böyle bir anlayış felsefe ile ilgilenenlerin düşünce tarzına o derece hâkim oldu ki, aksini savunmak riskli oluyor” demekten kendini alamıyordu.[75] Oysa metinler ortadaydı ve Palma’ya göre bu anlayış “geniş ölçüde Nietzsche’yi Marksizmin karşısına koymak arzusundan kaynaklanıyordu”.[76] Palma’nın müdahalesi hiçbir yankı bulmadı ve kendisine verilen yanıtta, “sorunu siyasal planda ele aldığı, ya da –eğer Heidegger diliyle konuşmak gerekirse– ontik planda kaldığı” hatırlatıldı.[77]

Nietzsche’nin tamamen siyaset dışı okunabileceğini ve toplumsal düzenle ilgili düşüncelerinin hiçbir değeri olmadığını iddia eden genel kanı ilginçtir

ve bu tez Palma'nın dışında da tepkiler yaratmıştır.[78] Çok boyutlu bir düşünceyi "ontik plan"a indirgeme yaklaşımının kökenini ve bunun aslında tarih-yazıcılığına karşı bir aşağılama operasyonu olduğunu ilerleyen sayfalarda anlatmaya çalışacağım. Fakat Norman Palma'nın, daha önce de farklı bir dönem ve farklı bir konjonktürde Lukacs'ın yaptığı gibi, Nietzsche tutkusunu, düşünürü Marksizme karşı kullanma amacına bağlaması ilginçtir ve üzerinde durulmaya değer. Yoksa nasıl Frankfurt Okulu düşünürleri 1920'lerde sosyalist devrimin başarısızlığını açıklamak için Nietzsche'ye başvurdularsa, 1970'lerin Nietzsche modası da Mayıs-68 sonrasının düş kırıklığına yol açan nedenleri aydınlatma ihtiyacından mı doğuyordu? Bu konu, kısmen önceki sayfalarda yaptığımız gibi, *Nietzsche-mania*'da etkili olmuş isimler üzerinden tartışılmalıdır. Bu bölüme son verirken, ortaya koyduğumuz bilgiler ışığında, Nietzsche'nin Marx ile ortak ve farklı yanlarının toplu bir bilançosunu çıkarmak yararlı olabilir.

Marx ve Nietzsche: Ortak Çıkış, Karşıt Yönler

Aslında ne Marx ne de Nietzsche bir varlık kuramı (Ontoloji) geliştirmediler; fakat her iki düşünür de felsefelerini "materyalist" bir ön-kabul üzerine oturttular ve metafizik bir mutlak köken ("Töz", "İde", "Aşkın ego" vb.) postülasını yadsıdılar. Tarihi maddecilik bu konuda evrenin tarihi ile ilgili bilimsel bulgularda dayanak arar ve doğa bilimleriyle bütünleşirken, Nietzsche –tarihsel süreci yadsımadan– biyolojik verilerden hareket etti; "içgüdülerin ve güç istencinin dışında bir şey yoktur" diyerek ve varlığı da "yorumlanmış varlık" olarak tanımlayarak idealist yorumlara yol açtı.

Bilgi kuramı açısından, gerek Marx gerekse Nietzsche "mutlak gerçekler"i reddettiler; fakat Marx, tek "mutlak gerçek" olarak devamlı çelişkiler ve kendi kendini aşma sürecindeki dönüşümü (diyalektiği) benimserken, Nietzsche "aynı şey"in ebed-müddet yinelenişini (*ewigen Wiederkunft*) felsefesine temel yaptı. Marx'ın diyalektiğindeki "varlığından bazı öğeleri koruyarak kendini aşma" (*Aufhebung*) fikri, bireyin "üst-insan" perspektifinde kendini aşma olgusu (*Selbstüberwindung, Selbstaufhebung, Sublimierungen*) Nietzsche'de de bulunsa da, Nietzsche, daha çok "hep aynının dönüşü"nü mekanik bir biçimde sundu ve fizikte, kozmolojide (fizik zamanda güçlerin ve serilerin sınırlı oluşu gibi) bu yönde kanıtlar aradı.[79]

Marx'ta gerçekler, üretim biçimlerine ve belli üretim biçimlerinin egemen olduğu dönemlere göre değişen "tarihsel" gerçeklerdi. Her üretim biçiminin kendine özgü "eğilim kanunları" bulunuyordu. Ne var ki üretim biçimlerinin birbirini izlediği dönemler de birbirinden bıçakla ayrılmış gibi değildi; Marx'ın dediği gibi, "tarihî dönemler jeolojik dönemlere benziyordu, aralarında kesin ayrışmalar yoktu".[80] Fakat Marx, geçmiş dönemlerini anlamanın ancak daha karmaşık yapıları içeren bugünü anlamakla mümkün olacağı ve "insanın anatomisinin maymunun anahtarı"nı teşkil ettiği kanısındaydı. Bugünü anlamak, Marx'a göre, geçmişi de anlamanın ve geleceği kurmanın olmazsa olmaz şartıydı. Oysa Nietzsche de bu konuda aynı şeyi söylüyordu. Daha sonraki tüm çalışmaları için belirleyici olan tarih disiplini konusundaki gözlemlerinde "geçmişin sözü daima kâhin sözüdür; diyordu, onu ancak bugünün yorumcuları ve yarının mimarları olduğunuz zaman anlayacaksınız".

Yineleyelim: Nietzsche'de de Marx'da da tarih sorunu dünün değil, aslında bugünün ve geleceğin sorunuydu. Ne var ki bu ortak çıkış noktasından sonra Marx ve Nietzsche birbirine tamamen zıt ufuklara yöneliyorlardı. Marx, her türlü yokluk içinde, kılı kırk yaran ve döneminin tüm bilgi birikimini sabırla elekten geçiren bir araştırıcılık dehasıyla gününün sosyoekonomik düzenini (kapitalizmi) incelerken, Nietzsche, hayatının (tek ve imkânsız) kadını Lou Andreas-Salomé'nin ifadesiyle, "kuramlarının temeline kendi doğasını koyuyor" ve "köle ahlakı ile efendi ahlakından söz ettiği her yerde, aslında kendinden söz ediyordu".[81] Oysa bu konudaki gözlemleri, bu gözlemler bireysel planda ne kadar derin ve nüfuz edici olursa olsunlar, toplumsal plana aktarılınca yüzeyselleşiyor, gerçeklerden uzaklaşıyor ve ancak yazarın mit yaratma gücü ve şairlik dehası sayesinde canlılığını koruyordu. Nietzsche'nin Antik Yunan'ın yaşam dürtülerini ve Diyonizos'u yeniden yaşatmak özlemi taşıyan öğretisi, Lukacs'ın isabetle teşhis ettiği gibi, ancak kapitalizmin eğilimleri ve sınıfsal "güç istenci" ile örtüştüğü ölçüde canlılığını koruyabildi. Yaşadığı dünyada sermaye kıran kırana bir rekabete girmiş iken, o, Eski Yunan'daki estetik rekabeti ve yaratıcıların olimpiyatını düşlüyor, kapitalizm pisliğinden insanları ancak "tüm değerleri değiştirecek" yeni bir kültür aristokrasisinin kurtaracağına inanıyordu. Köleler dünyasına inen her darbeden sonra da bunun "yaşam içgüdüleri"nin doğal sonucu olduğunu anlatan felsefesi ile bir teselli kaynağı oldu.

Nietzsche felsefeyi yaşam ve değerler kavgası üzerine oturtma çabasında belki en yetenekli düşünürdü; fakat bu kavgada yalnız değildi. Hegel'in ölümüyle 20. yüzyılın ortaları arasındaki sürede "doğacı felsefe", "değer felsefesi" ve "yaşam felsefesi" üç önemli akım teşkil ettiler ve yer yer de II. ve III. Reich'ın hüsranla biten özlemlerine ilham kaynağı oldular. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, aynı felsefeler yeni temsilciler buldu ve bu kez Marksizmle flört halinde, toplumsal devrimleri temellendirme iddiasıyla karşımıza çıktılar. Biz de bu bölüme son verirken, Hegel'in sistemine tepkilerle başlayan, fakat "postmodernizm" etiketi altında çağımıza da ulaşan akımların temel özelliklerini saptamaya çalışalım.

Ampiriyo-kritisizm, Neo-Kantçılık ve Tarih-Yazıcılığı

1840’ta, Hegel’in ölümünden on yıl sonra, tutucu Kral II. Wilhelm, Berlin Üniversitesi felsefe kürsüsünün başına sırf Hegel’in sistemini çürütmesi göreviyle F. Shelling’i getirmişti. Fakat ne Shelling ne de Alman Üniversitesi’nin diğer ünlü isimleri bu görevin hakkıyla üstesinden gelebildiler. Başarısızlıkları tam da kralı ve egemen sınıfları ürküten bir sorundan kaynaklanıyordu. Güçlük şuradaydı: Hegel sistemini *Mutlak Espri* ile noktalayarak tarihi bitirmiş, fakat yöntemiyle de tüm gerçeklerin geçici, “tarihsel” gerçekler olduğunu ortaya koymuştu. Ayrıca, Hegel, sisteminin temeline “*İde*” adını verdiği metafizik bir ön-kabul yerleştirmişti. Doğa bilimlerinin ve pozitivizmin her türlü “metafizik” ilkeye savaş açtığı bir entelektüel ortamda bu da kolaylıkla kabul edilebilir bir postüla değildi. Böylece, daha sonraki tüm burjuva felsefeleri, bir yandan artık yadsıyamadıkları bu tarihsellik ilkesini sistemlerine katmaya çalışırken, öte yandan da her türlü tözcü ontolojiyi dışlamak ihtiyacını duydular.[1] Bunu da toplumsal düzenle çatışmadan gerçekleştirmek zorundaydılar. Böylece bu konuda başlıca iki akım ortaya çıktı.

Birinci akım doğa bilimlerini taklit eden, onların yöntemini benimseyen natüralist akımdı. Aslında bunun yolunu Shelling açmıştı; fakat Shelling, bunu, Hegel’in yerine kendi felsefesini empoze edebilmek suretiyle değil, Hegel’i eleştirerek doğa bilimlerinin yöntemine uygun bir zemin hazırlamak suretiyle, elinde olmadan yapmıştı. Ve böylece tarih sorunu da “bu metodolojik modele göre biçimlenmiş” oluyordu.[2]

O yıllarda Almanya’da sanayileşme ve şehirleşme sürecinin hızlanması, Fransa ve İngiltere’de çok daha yaygın olan bu akımı güçlendirdi.[3] Başlangıçta Büchner, Moleschott, Vogt gibi materyalist doğabilimcilerinden ilham alan bu akımdan, daha sonraları W. Dilthey, küçümseyici bir tonda, şöyle söz edecektir: “Felsefede ilk çalışmalarıma başladığım yıllarda, Hegel’in idealist monizminin yerini doğa bilimlerinin egemenliği almıştı. Bilimsel espri Ansiklopedistlerin, Comte’un ve Almanya’da felsefecilik oynayan araştırıcıların zihninde felsefeye dönüşünce, ruhu da doğanın bir ürünü olarak algılamaya başladı”.[4]

Doğa bilimlerinin etkisi sadece materyalist felsefeyi yaymakla sınırlı kalmadı; bu ontolojik ilkeyi kabul etmeyen tarihçiler de ampirizmi ve somut olguları ön plana çıkaran, Ranke gibi “her şeyi olduğu gibi” anlamaya çalışan doğacı bir yöntem benimsediler. A. Comte’un Fransa’da, J. S. Mill’in de İngiltere’de egemen kıldığı bir pozitivizm dalgası Almanya’da pek yaşanmadı. Bunun yerini ampirizm ile eleştirel felsefeyi birleştiren ampiriyo-kritisizm akımı aldı.

Mach, Avenarius ve Ampiriyo-Kritisizm

Yüzyılın sonlarında Ernest Mach ve Richard Avenarius gibi düşünürlerin temsil ettiği ampiriyo-kritisizm akımı, Kant’la beraber bilgilerimizin “tecrübe” yoluyla kazanıldığını, fakat Kant’tan farklı olarak bunları düzenleyecek (zaman ve mekân gibi) aşkın “akıl formları” olmadığı ön-kabulüne dayanıyordu. Bu düşünürler Kant’ı da etkileyen Hume idealizmine dönmüşler, *töz* ve *nedensellik* kavramlarını somut gerçeklikten koparmışlardı. Böylece ampiriyo-kritik felsefede bunlardan birincisi, yani *töz*, bir “duyumlar (sensations) yumağı”na, ikincisi, yani *nedensellik* de “öznel bir zorunluluk duygusu”na indirgenmişti. Bu felsefede “nesne”, “vücut”, “madde” gibi kavramlar yoktu. Bunların renk, ses, sertlik ya da yumuşaklık vb. gibi niteliklerinin uyumunu sağlayan duyum kümeleri vardı. Nedensellik ilkesi de, maddecilerin “madde” “nesne”, “olmak”; idealistlerin de “ruh”, “espri”, “İde” gibi isimler altında düşündükleri ontolojik yapının dönüşümlerini açıklayan bir ilke değil, *öznel bir duygu* idi. Ve bu bağlamda Mach ve Avenarius’un vardıkları sonuç şuydu: İnsan düşüncesi ve normatif değer sistemleri aklın *a priori* kategorileri aracılığı ile değil, insanın her türlü tecrübesini yapılandıran uyum kanunları ile oluşuyordu.

Bu anlayış aslında doğa bilimleriyle insan bilimlerini ve tarih-yazıcılığını da birleştiren bir temel teşkil ediyordu. Böylece, “nasıl (doğa bilimlerinde) tecrübe, doğal olayların ilişkisinden kaynaklanıyorsa, insanların tarihsel dünyasının kökeni de belirli etkenlerin, kendi yarattıkları edimlerle birleşmesine dayanıyordu”.[5] Bu tezi, Mach, daha ilk makalelerinden birinde şöyle ifade etmişti: “Bilim ancak şu misyonları üstlenebilir: 1) İmgeler (représentations) arasındaki ilişkilerin kanunlarını araştırmak (psikoloji); 2) duyumlar (sensations) arasındaki kanunları keşfetmek (fizik); 3) imgeler ve duyumlar arasındaki bağlantıları açıklamak (psiko-fizik)”.[6]

Bu epistemolojik çerçeve içinde, Mach, doğa tarihi ile insanlık tarihi arasında yakınlık kuruyor ve bu bağlamda biyolojik ve fizyolojik etkenleri de psikolojik bütünleşme teorisine bağlıyordu. Barash'ın dediği gibi, Mach, "özerk normatif gerçek kriterleri ile ampirik gerçeği keşfetmeye çalışmıyordu; teori aracılığıyla yaşam içgüdülerinin etkenliğini güçlendirmeye çalışıyordu".[7]

Mach'ın yaşam içgüdülerini güçlendirme tezi çağdaşı Nietzsche tarafından da savunulmuş ve Lukacs da iki filozofta bilgi kuramındaki bu yakınlığa işaret etmişti.[8] Gerçekten de Mach da Nietzsche de açıklamalarında biyolojik ve psikolojik öğelere dayanıyorlar, aşkın-metafizik ön-kabulleri yadsıyorlardı. Fakat bu noktadan sonraki yollarında, aralarında önemli bir fark ortaya çıkıyordu. Mach sadece imgeler dünyası ile yetiniyor, Nietzsche ise bunları da yadsıyordu. "Gerçekler dünyasını yıktık; demişti Nietzsche; o halde bize ne kalıyor? Belki de görüntüler dünyası? Aslında gerçekler dünyası ile birlikte görüntüler dünyasını da yok ettik". Nietzsche'nin ufkunda gerçeklik dünyası "artık hiçbir şeye yaramayan, hiçbir şeyi gerektirmeyen fuzuli bir düşünce" haline gelmişti.[9] Önceki bölümde ayrıntılı biçimde anlattığımız gibi, burjuva düzeninden nefret eden, tüm değerleri değiştirmek isteyen radikalizmi ile sonunda bir kısım "Marksist"leri de etkileyen Nietzsche'nin toplum paradigması buydu. Oysa gerek Mach gerekse Avenarius mevcut düzenin sözcüsü idiler ve yaşamları da ideolojik işlevlerine paralel bir dinginlik ve refah içinde geçti. Fakat ilginç olan şudur ki Mach ve Avenarius radikal ve idealist pozitivizmleriyle Marksist çevreleri Nietzsche'den de önce etkilediler. Üstelik etkiledikleri "Marksist"ler, kısa bir süre sonra bir devrim gerçekleştirecek olan Rusya Bolşevik Partisi üyeleri arasında bulunuyordu.

Ampiriyo-Kritisizm, Rusya ve Tarihi Maddecilik

Ampiriyo-kritisizmin etkisi altında kalan Bolşevik yazarlar (Bogdanov, Bazarov, Lunaçarski, Valentinov vb.) daha çok Engels'e atfettikleri bilgi kuramına (bilgilerimizin maddi dünyanın beynimizde "yansıması" ile kazanıldığı görüşüne) karşı çıkıyorlar ve Mach'ın bu konuda çağdaş bilimin bulgularına daha uygun bir tez geliştirdiğine inanıyorlardı. Fakat bununla kalmıyorlar. Mach ve Avenarius'un idealist felsefelerini de benimsiyorlardı. Lenin, "felsefi revizyonistler" olarak tanımladığı bu düşünürlere verdiği yanıtta, Mach'ın bilgi kuramında yeni bir şey olmadığını ve "Marksist"lerin

Mach'dan esinlenerek 1908'de savundukları tezin aslında iki yüz yıl önce D. Hume tarafından da savunulduğunu anlatmıştır. Bolşevik lider, ayrıca, yazarların Engels'e mal ettikleri "diyalektik materyalizm" kuramının aynen Marx tarafından benimsendiğini de hatırlatmıştır.[10] Kaldı ki sorun o sırada sadece bilgi kuramı ile sınırlı değildi. Bazı Bolşevikler Mach ve Avenarius'tan esinlendikleri fikirlerle tarihî maddeciliği tümüyle eleştiriyor, fakat yine de Marksizmden kopmadıklarını savunuyorlardı. Örneğin Bogdanov aynen şunları yazmıştı: "Var olma savaşlarında insanlar ancak *bilinç* sayesinde birleşirler; bilinç olmadan toplumsal hayat da olmaz. Bunun içindir ki *toplumsal hayat tüm tezahürleri itibariyle bilinçli bir psişik hayattır*… Toplumsallık bilinçten ayrılmaz. *Toplumsal varlık ve toplumsal bilinç bu sözcüklerle gerçek anlamıyla eşdeğerlidir*" (italikler Bogdanov'un).[11] Görüldüğü gibi, bilincin de tarihsel bir kazanım olduğu gerçeğini bir yana bırakarak, mutlak (tarih dışı) bir bilince öncelik veren bu düşüncelerin tarihî maddeciliğe uygun olduğunu savunmak, Lenin'in deyimiyle, "tam bir saçmalık" idi.[12] Ne var ki asıl sorun yine de bilgi kuramını ve tarihî maddeciliği aşıyor ve daha temel bir noktada ortaya çıkıyordu. Bu temel sorun felsefenin yeni bir biçimde, sınıf kavgasının felsefe alanında yürütülmesi şeklinde kullanımı idi.

Felsefe tartışmalarına "yansıma kuramı" diye geçen tarihî maddeci bilgi kuramı daha sonraları sırf Engels'e mal edilerek çok eleştirilmiştir. Fakat "yansıma kuramı" Marksist bilgi kuramının sadece bir yönü idi ve "dünyayı anlamayı değil, değiştirmeyi" hedef almış bir "praksis felsefesi"nin (Gramsci) pasif bir "yansıma" anlayışıyla yetinemeyeceği de açıktı. Aslında 1908'de Lenin'in Mach'çı Bolşeviklere karşı verdiği kavga geleneksel felsefenin bittiğini ilan eden Engels'in izinde yeni bir felsefe pratiği ortaya koyuyordu.

Yıllarca sonra Lenin'in ampiriyo-kritisizm kavgasını anımsayan bir Fransız filozofu, "Bolşevikler arasında Mach ve Avenarius gibi düşünenlerin olmasının Lenin'e ne zararı olduğunu, devrimin nasıl olup da fizik ilminin yorumlarına bağlı olabileceğini kendi kendisine sık sık sorduğunu" yazmıştır.[13] Oysa sorun daha da temelde, bilginin, bilincin "özne"si sorunuydu ve tarihsellikle (dolayısıyla toplumsal düzenle) yakından ilgiliydi. Örneğin Lenin'in çağdaşı Husserl, filozofları "insanlık memurları" olarak tanımlamış ve sorunu dingin, zamanla yarışmayan, her şeyi inceden inceye tartan bir "aşkın ego" ile çözmüştü. Ne var ki böyle bir

“özne” maddi dünyayı değiştirmek isteyen praksis felsefesi için geçerli olamazdı. Lenin için “özne”, “tüm ezilenleri zafere götürmek için kurulacak bir siyasal aygıt” yani devrimci bir parti idi. Bu “özne” somut durumların somut analizini yapacak ve devrim kavgasını bu temelde yürütecekti. Yapılan analizde, Lenin’in *Ne Yapmalı*’da dediği gibi, “sosyal-demokrat (Marksist) partinin geleceği yıllar, çok uzun yıllar için basit bir nüansa dayanabilirdi”.[14] Sınıf kavgasının felsefedeki devamı olan idealizm-materyalizm polemiğinin önemi buradaydı. Althusser de aslında kökeni Engels’e kadar uzanan bu tezin altını çizerken Lenin’in Bolşevik ampiriyo-kritisistlerle kavgasına bu yüzden önemli bir yer vermişti.

Gerçekten de, Althusser, Lenin’in ampiriyo-kritisist Bolşeviklerle polemiğinde, Engels’in geleneksel felsefenin bittiğini ve bu disiplinin artık sadece “saf düşünce” alanına sığınarak varlığını sürdürebileceğini savunan tezinin somut bir örneğini bulmuştur. Bu tezi epistemoloji süzgecinden geçiren Althusser’e göre Engels’in, materyalizmi, “doğayı, olduğu gibi, hiçbir şey eklemeden kabul etmek” şeklinde tanımlayan cümlesini iyi anlamak lazımdı. Althusser’e göre Lenin’in kavgası bu tanımı ilke edinmişti ve “madde”nin felsefedeki anlamı ile bilimdeki anlamı arasındaki farka dayanıyordu. Lenin’e göre “felsefi materyalizm açısından maddenin tek özelliği nesnel (yani bilinç ve öznellik dışı T. T.) bir gerçekliğe sahip olması” idi.[15] Felsefenin bir “nesnesi” (somut bir konusu) olmadığı için bir tarihi de yoktu. Bu nedenle “madde” anlayışı da hiç değişmiyordu. Oysa bilim için durum farklıydı. Bilimsel kavram olarak “madde”nin içeriği “gelişmeyle, yani bilimsel bulguların derinleşmesiyle” değişiyordu ve bu da “madde”yi bilim alanında “tarihsel” kılıyordu. Somut dünyayı “ikinci doğa” ve kapitalist üretim biçimi olarak çözümlemiş ve bunu değiştirme kavgası veren bir devrimci liderin Hume, Berkeley ve onlardan esinlenen fizikçi-filozoflar gibi “madde var mı, yok mu?” spekülasyonlarına girmesi olanaksızdı. Bunun bilime aykırı bir tarafı da bulunmuyordu. Söz konusu olan, felsefenin yeni bir kullanımıydı ve Lenin bu konuda Gorki’ye yazdığı mektupta kendisinin filozof olmadığını, alışılmış anlamda felsefe yapmadığını ve bunu yapanların da inceliklerini ve zekâ hazinelerini bu alanda “geviş getirerek” harcadıklarını anlatmıştı.[16] Althusser’e göre bu yeni kullanım biçimi ile felsefe ortadan kalkmış olmuyordu; sadece ne yaptığını öğrenerek mütevazı bir konuma geliyor ve giderek değişiyordu.

“*Marksizm (yeni) bir praksis felsefesi değildir;* diyor Althusser*; felsefenin (yeni) bir pratiğidir*” (italikler ve parantezler Althusser’in).[17]

Gerçekten de Lenin’in yeni felsefe pratiği bu disiplini bitirmedi. Zaten çağının felsefecileri, kendi saflarına da sızdığı için Lenin’in kavga ettiği ampiriyo-kritisist filozoflardan ibaret değildi. Bunların biyolojik ve mekanist idealizmleri, başka nedenlerle, Almanya’da da inandırıcı olmamış, kimi Alman mandarinleri Kant’ın bu kadar ucuza harcanamayacağı kanısına varmıştı. Gözler bu koşullarda tekrar Kant’a çevrildi, bu çığır açmış filozofun mirasından hâlâ nelerin geçerli olduğu araştırılmaya başlandı. Gerçek aramada salt ampirik alanla yetinilemezdi; gerçekler ancak ampirik alanı aşan, özerk ve aşkın bir “anlam” alanı ile temellendirilebilirdi. Ve böylece Yeni-Kantçılık ve “değer felsefesi”, Alman sınırlarını da aşan bir coğrafyada, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarına damgasını vuran bir felsefe akımı oldu.

Yeni-Kantçılar, Değer Felsefesi ve Tarih-Yazıcılığı

19. yüzyılın ikinci yarısında en yaygın felsefelerden biri olan neo-Kantizm (Yeni-Kantçılık), Kant’ın “tecrübe” kuramını gözden geçiriyor ve idealist perspektifte daha da radikalleştiriyordu. Bilindiği gibi Kant’ın sisteminde doğa hakkındaki bilgilerimiz, düşünürün “tecrübe” adını verdiği sentez çerçevesinde, özünü asla bilemeyeceğimiz bir “madde” (*Ding an Sich*) dünyası ile ilgili algılarımızın aklın *a priori* kategorileriyle buluşması sayesinde kazanılıyordu. Oysa başını Hermann Cohen’in çektiği bir grup filozofa (*Marbourg Okulu*) göre, asla bilinemeyen bir “maddi dünya”dan (“numen âlemi”nden) söz etmek gereksiz bir metafizik spekülasyondu. Bilimsel gelişmeler metafiziği dışlıyordu ve Cohen’in ifadesiyle, “(doğru bilgiye ulaşmak için) bilimsel kavramsallaştırmamızın gerektirdikleri dışında hiçbir güç ya da ilke geçerli olamazdı”[18] “Bilimsel kavramlaştırma” ise, yine Cohen’e göre, matematik fiziği temel kabul ederek Kant’ı geniş anlamıyla pozitivist bir yoruma tabi tutuyordu. Kısaca bu sistemde “maddi dünya” bir postüla olarak dahi kabul edilmiyor, Kant’taki aklın kategorilerinin yerini de tek ontolojik gerçek olarak *matematiksel fizik* ilkeleri alıyordu.

Aynı tarihlerde Kant’a bilimdeki gelişmeler ışığında yeniden dönen başka bir grup ise ampirizmden ve mutlak idealizmden kopamamış olan

“Marbourg Okulu”nu inandırıcı bulmamış, *özerk* ve *aşkın* ilkeleri tarihsel ve kültürel “değer”lerde aramaya başlamıştı. Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert’in başını çektiği –ve felsefe tarihine “Baden Okulu” olarak geçen– bu akım, aynı zamanda, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasındaki epistemolojik fark üzerinde de durarak, günümüz akademik iş bölümünde hâlâ temel olan *doğa bilimi-insan ve toplum bilimi* ayrımına damgasını vurmuştu.

Kant’ın ampirik dünyaya karşı aklın *a priori* kategorilerine öncelik veren temel postülasından hareket eden Windelband’ın amacı aynı mantığı tarih ve kültür bilimlerine yaymaktı. Düşünür, bu perspektifte bir “değer felsefesi” (*Wertphilosophie*) geliştirmiştir. Daha sonraları Weber kanalıyla dünyayı derinden etkileyecek olan bu felsefenin temel ilkeleri nelerdi?

Windelband’ın “değer felsefesi”nde Kant’ın *a priori* kategorilerinin yerini “özerk ve aşkın kurallar” teşkil eden “değer”ler alıyordu.[19] Bu ise bilimleri epistemolojik temelleri farklı iki değişik bölüme ayırıyordu. Windelband 1894’te verdiği ünlü bir konferansta (*Strassburger Rektoratsrede*) bu iki tip bilimi *nomotetik* bilimler (doğa bilimleri) ve *ideografik* bilimler (insan ve toplum bilimleri) olarak adlandırmıştır. Daha sonra da insan ve kültür bilimleri, Almanya’da, J. S. Mill’in “*Moral Sciences*”ının çevirisiyle benimsenmiş olan ve Batı dillerinde “insan ve toplum bilimleri”ne karşılık teşkil eden “*Geisteswissenschaften*” adı altında anılmaya başlanmıştır.[20]

Windelband, değer kuramında Lotze’dan esinlenmişti; fakat bu konuda yeni bir kuram geliştiren Nietzsche’yi de unutmamış, “Nietzsche radikalizminin mirasından nelerin korunabileceğini” de araştırmıştı.[21] Ne var ki Nietzsche, daha önce de anlattığımız gibi, göreselci değildi ve değerlerin de bir hiyerarşisi olduğu kanısındaydı. Onun felsefesi, Windelband’da olduğu gibi “değerler dünyasını” *anlamaya* değil, burjuva düzeninin çürümüş değerlerini, kendi inandığı aristokratik değerlerle değiştirmeye yönelikti. Üstelik Nietzsche, değerleri “aşkın ve özerk” normlar olarak görmüyor, onları yaşam içgüdülerine bağlıyordu. Oysa Windelband, Kant’taki aklın *a priori* kategorileri yerine “değerler”i koyuyor ve onların ampirik yaşamı düzenleyebilecek aşkın kurallar olduğuna inanıyordu. Fakat yine Kant’çı “*a priori*”lerden hareket ederek,

değer felsefesini çok daha nüanslı bir ifadeye kavuşturan düşünür Heinrich Rickert oldu.

Heinrich Rickert, Çoğulcu Ontoloji ve "Değer Sistemleri"

Bir neo-Kantist olarak Rickert'in hareket noktası Kant'ın bilgi kuramını ve ontolojisini çağdaş akımlar bağlamında yeniden yorumlamak ve geliştirmekti. Düşünür, sistemini, felsefeyi *yaşam güdüleri* (Nietzsche) ya da *varoluş projesi* (Kirkegaard) olarak tasarlayan –ve o tarihlerde moda olan–[22] düşünürlere karşı mesafesini alarak geliştirmiştir.

Rickert'e göre felsefe, bir "özne" ile sınırlı kalan düşünce sistemleri gibi *özeli* değil *geneli*, ya da bilimler gibi *parçaları* değil *bütünü* inceleyen bir "bilim" olmalıydı. Bu yüzden *yaşam* ya da *varoluş* üzerine kurulu sistemleri felsefe değil "dünya görüşü" (*Weltanschaung*) olarak adlandırıyordu. Felsefe aynı zamanda mevcut çeşitli "dünya görüşleri"ni kavramsal bir bütünlük içinde toplamak işleviyle yükümlüydü. "Sistem, kavramsal bir bütünlüktür; diyor Rickert; bu yüzden bir bilim olarak felsefe de, sonuç olarak sistem şeklini almak zorundadır".[23]

Felsefenin "bilimsel" ve "kavramsal" olması, soyut spekülasyona değil, somut araştırmalara dayanmasını da zorunlu kılıyordu. Bu somutluk ise, Kant'ın "aşkın idealizm" denilen bilgi kuramında yaptığı gibi, felsefenin sadece "bilinen nesne"yi değil, "bilen özne"yi de kapsamasıyla mümkün olabilirdi. Rickert yaklaşımının Hegel'in tez-antitez diyalektiğine de yakın olduğunu, fakat bunun bir de "tez"e eklenecek "heterotez" ilkesi ile zenginleşmesi gerektiğini söylüyor (s. 266).

Rickert'in sisteminde stratejik bir yer işgal eden bu "*heterotez*" ilkesi neyi temsil etmektedir?

Rickert'i sadece Hegel'den değil, Kant'tan da ayıran *heterotez* ilkesi düşünürün "*ontolojik çoğulculuk*" adını verdiği önerisini temellendiriyor. Gerçekten de Rickert "*olmak*" sorununu idealizm-materyalizm ikilemi ötesinde, dört türlü "olmak" (Sein) saptayarak çözmek istiyordu.

Bu dört varoluş türü nelerdi?

Bunlardan ilk ikisi duyularımızla algıladığımız doğal dünya ile değerlerimiz aracılığı ile kavradığımız anlam dünyası idi. Evren,

düşünürümüze göre, genellikle “tecrübe” denilen cismani ve psişik öğelerden oluşan psiko-fizik bir alandan ibaret değildi. Maddenin, hislerin ve duyguların dışında bir de “anlamlar dünyası” vardı ve “hissetme dünyası”nın karşısında oluşan bu “alternatif dünya” (*Weltalternativen*) “anlama dünyası” olarak ortaya çıkıyordu.

Rickert’e göre bu hissetme-anlama ikilemi, bizlere bilimlerin yeri ve statüsü hakkında da yön göstermektedir. Duyularımızla algıladığımız maddi dünya, özel bilim dallarının alanıydı. Bunlar da ya doğa bilimleri gibi genel kanunlar, ya da tarih gibi bireyselleştirici açıklamalar ortaya koyuyorlardı. Görüldüğü gibi burada, farklı terimlerle, Windelband’ı anımsatan *nomotetik* ve *ideografik* bilimler ayrımıyla karşı karşıyayız. Rickert’in ifadesiyle, “ampirik dünya genellik (*das Allgemeine*) açısından ele alındığı zaman *doğa*, özellik ve bireysellik (*das Besondere und Individuelle*) açısından ele alınınca da *tarih* oluyordu”.[24] *Anlama* dünyasının konusu ise “değer sistemleri” idi. Çünkü “anlam”lar, doğrudan doğruya bilimsel kesinlik konusu olamazlardı; bunlar ancak “değer yargıları” aracılığıyla aydınlığa kavuşabilirdi ve “dünyanın anlam bütünlüğü (*mundus intelligibilis*) de, evrenselliği içinde, teorik olarak, ancak *değerler sistemi* temelinde kavranabilir(di)” (s. 267). Değerler dünyasının somut bir gerçekliği yoktu; değerler, Rickert’in deyimiyle, *bilincin nesnel bir varlığa sahip olmayan (irreale) formları idiler.*

Rickert hissetme ve anlama dünyalarını ontolojik planda ayırdıktan sonra yoluna şu soru ile devam ediyor: Acaba bu iki dünyayı birleştirecek bir üçüncü “olmak şekli” bulunmuyor mu? Çoğulcu ontolojiye acaba bir üçüncü öğe daha ilave edebilir miyiz? Düşünürümüz hemen uyarıyor ki aradığı bu üçüncü ontolojik öğe metafizik bir töz, öbür dünyaya ait bir fiksiyon değildir; Rickert bu dünyada, *bazen hissedilebilir, bazen anlaşılabilir,* fakat iki dünyayı birbirine bağlayan bir ilke arıyor ve bunun için de tekrar *bilen özne-bilinen nesne* ikilemine dönüyor. Bunlardan bilen özne, “değerler sistemi” içinde “gerçeği arama” *değeri* ile hareket etmektedir ve bu itibarla da *nedensellik* bağları içindedir. Yani bilen özne hem değerler sistemi hem de nedensellik bağları ile bağlıdır. Bu durumda Rickert daha önceki evreye, *nesnellik öncesi* ya da *profizik* dediği, aşamaya gönderme yapıyor. Böylece *“bilen özne”nin, gerek değerler sisteminden gerek nedensellik bağlarından bağımsız, tamamen “özgür” olduğu bir alan* ortaya çıkıyor ki, düşünürümüze göre bu “olmak şekli” de *üçüncü ontolojik*

ilkeyi oluşturuyor. Bu şekilde doğal olarak birbirinden ayrı olan iki dünya, ancak "öznenin özgür edimleri sayesinde birleşiyorlar" (s. 268). Bu şekilde felsefi anlamda "özgürlük" ya da "özgürleşme" anlayışını da ortaya koyan Rickert'e göre bu alan "profizik" olarak adlandırılacak bir disiplinin araştırma konusu olmalıdır.

Rickert'in çoğulcu ontolojisi "özgür olmak" şeklindeki bu üçüncü öğe ile de bitmiyor; düşünür sistemine bu kez "aşkın" nitelikte bir ontolojik öğe daha katıyor. Bu dördüncü ontolojik alan ise "inanç" dünyamızdır ve çeşitli metafizik görüşlere açılım sağlıyor. Aslında üç dünyayı birleştiren böyle bir ontolojik alanı varsaymak zorunludur; çünkü aksi takdirde, insana tüm yaptığı şeyler tutarsız ve anlamsız gelecektir. Ne var ki bu "aşkın" alan ve dayandığı metafizik de asıl öğelerini bu dünyadan almakta ve ancak bunlar sayesinde yeni, sembolik bir dünya yaratmaktadır.

Bu açıklamalar bizleri Rickert'in felsefe ile metafiziği nasıl ayırdığı konusunda da aydınlatıyor. Düşünürümüz felsefeyi insandan hareket eden ve insanın bütünleşmiş bir dünya içindeki yerini sorgulayan bir felsefi antropoloji olarak düşünüyor. Bu disiplin insanı merkeze yerleştiriyor ve onun yaşamına anlam veren değerler sistemini sorguluyor. "Felsefe sadece dünyanın genel anlamı üzerinde durmaz; diyor Rickert; aynı zamanda ve özel olarak insanın dünyadaki yerini ve dünyaya karşı duruşunu da sorgular ve böylece bütünleştirici bir ontolojik temel üzerinde antropolojiye felsefi bir biçim verebilir" (s. 269). İnsan dünyaya ilgi duyduğu şeylerle, çıkarlarıyla bağlıdır; bunlar ise kendisi için "değer"lerle bütünleşmiş olan şeylerdir. Bu bakımdan Rickert'in antropolojik felsefesi de bir "değerler felsefesi" olarak karşımıza çıkar.

Kant, değerleri *lojik, estetik, etik* ve *dinî* olmak üzere dört başlık altında toplamıştı; bunlar üzerine de, sırasıyla, *bilim, sanat, ahlak* ve *din* hayatları kuruluyordu. Rickert ise değerleri *asli* ve *araçsal* değerler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Düşünür asli değerler olarak "bilim, sanat, aile, halk, hukuk, devlet vb." şeklinde örnekler veriyor; araçsal değerler olarak da "canlılık, ekonomi, teknik vb." önerileriyle karşılaşıyoruz (s. 270). Rickert'e göre bu "değerler" bizden bağımsız olsalar da, her türlü maddi ve manevi olguya bağlı ve tarihsellik içinde karşımıza çıktıkları için bunları tanıyabiliriz.[25] Böylece sözü Rickert'in özel bir disiplin olarak gördüğü tarih-yazıcılığı sorununa getirmiş bulunuyoruz.

Rickert ve Tarih-Yazıcılığı

Rickert'e göre, değerler, tarihsel bir anlam taşıyan (nesnel ya da kişisel) olgulara bağlı olarak araştırıcının zihninde iki yönlü bir operasyona yol açıyorlar. Bir yandan bu olgulara bağlı olarak âdeta donmuş ve nesnelleşmiş şekilde tarihçinin açıklamaya çalıştığı birimlerin içeriğini oluşturuyorlar; fakat öte yandan da tarihçi aynı olguları kendi açısından nedensellik bağlantıları içinde çözümlemek durumunda kalıyor.[26] Bu konuda Rickert şu açıklamayı yapıyor: "Değerlerle bağlantı kuran (değerleri saptayan) yöntem –eğer bu yöntem teorik bilim olarak tarihin özünü ortaya koymak istiyorsa– değerlendirme *(değer hükmü verme)* yönteminden kesin bir biçimde ayrılmalıdır. Bunun anlamı şudur: Değerler, tarihte, ancak özneler tarafından değerlendirilmiş *nesneler* teşkil ettikleri ölçüde ve sonuç olarak da bazı olguların *fiilen* iyi kabul edilmeleri halinde hesaba katılırlar. Bu bakımdan tarih değerlerle uğraşsa da, *kendisi değerlendiren bir ilim değildir*. Aksine *mevcut olanı* saptamakla yetinir" (italikler Rickert'in).[27] Şimdi bu açıklama ışığında tarihî bir kişilik olarak Rickert'in ele aldığı Napolyon Bonapart örneğine eğilelim.

Tarihçi, Napolyon'u –doğa bilimlerini taklit edercesine– onun her insanda var olan niteliklerini kişiselleştirerek anlayamaz; onu içinde bulunduğu kültürel formasyonun "değer" taşıyan tüm tarihî kişilikleri, nesneleri ve olayları ile birlikte ele alarak çözümlemek durumundadır. Napolyon'u Napolyon Bonapart yapan özgül öğeler de bu değerler sistemi içinde ortaya çıkar. Ancak tarihçi, bizzat incelediği dönemin değerlerini benimsemekten ve bu bağlamda övgüler düzmekten ya da suçlamalarda bulunmaktan kaçınmalıdır. Yapması gereken şey, yorumladığı kişiliklerin tarihe etkisini teorik olarak kavramak ve tüm nesnelliği içinde yeniden kurgulamaktır. Şimdi tekrar Napolyon örneğine dönerek şunu söyleyebiliriz. Tarihçi Napolyon'un eylemlerini çağının ve toplumunun değer sistemi içine oturttuktan sonra, onları övmek ya da kınamak yerine, bu eylemlerin tarihin yönünü değiştirip değiştirmediğini, eğer değiştirdiyse bu değişikliğin ne yönde olduğunu *açıklamalıdır*. Bunun için de, tarihçi –Rickert'in (Weber'e de ilham verecek olan) "tarihsel kişilik" (*historishes Individuum*) adını verdiği– özgül bir kültür yapısını anlamaya çalışırken önce kendi toplumunun değerlerini unutmalı ve bu toplumun değerleriyle pratik bağlantı kurarak (*die praktische Wertung*) ve bu değerleri içerden yaşayarak (*hineinleben*) anlamaya çalışmalıdır. Ne var ki bu yetmez; araştırmanın

bilimsel statüsünü garantilemek için ikinci bir işlem daha gerekir. O da, “değer”lerin, tarihçinin incelediği topluma sağladığı normatif (kural koyarak düzenleyici) rolü ortaya çıkartmak ve böylece tarihî figürlerin edimlerinin, bunların belli tarihî koşullarda yarattığı sonuçları dikkate alarak, amaçlarını aydınlatmaktır. Kendi bilimsel tutumu bu şekilde “teorik planda değer bağlantıları kurma” işleminde (*die theoretische Wertbeziehung*) ortaya çıkacaktır.

Rickert tarih araştırmalarının yöntemini belirleme ve çerçevesini çizme çabalarında bir de “anlamlar yapısı” (*Sinngebilde*) dediği kavram önermiştir. “Anlamlar yapısı”, düşünüre göre, nesnelerin ve kişilerin, *kurum*, *devlet* ya da *çağın ruhu* gibi daha geniş kültür birimlerini içerecek şekilde ele alınmasıdır. Değerler ancak böyle yapılar içinde işlevsel olmaktadır. Örneğin yine Napolyon Bonapart ve İmparatorluk devrine dönelim ve bu tarihlerde basılmış bir medeni kanun (*code civil*) kitabını düşünelim. Böyle bir ampirik nesneye tarihsel anlamını kazandıran husus, bu açıdan, onun nasıl bir kâğıda basıldığı, nasıl ciltlenmiş olduğu, yazı özellikleri vb. değildir. Medeni kanun nüshasına özgül tarihsel anlamını kazandıran şey, I. İmparatorluğa özgü “anlamlar yapısı” ve bu yapıda yer alan hukuk düşünce ve eylemleridir. Tarihçi ancak böyle bir çerçeve içinde işlevsellik kazanmış tüm değerleri “anlamlar” olarak kavrayabilir. Rickert’in “çağın ruhu” olarak nitelediği değerler sistemi, aslında, incelenen toplumun tüm bireylerinin paylaştığı bir ruh yapısı değildir; örneğin 15 ve 16. yüzyıllarda tüm Floransalı ya da Venedikliler “Rönesans ruhu”nu temsil etmiyorlardı. Bu “ruh” sadece bazı büyük devlet adamlarında, düşünürlerde, sanatkârlarda vb. ifadesini bulan bir ruhtur.[28]

Rickert’in felsefesine ve tarihsellik anlayışına temel teşkil eden tezleri özetlemiş bulunuyorum. Bu durumda, düşünürümüz, Kant’ın *a priori* kategorilerinin yerine, tarihi ve kültür hayatını düzenlediği varsayılan “aşkın değerler”i koyarak felsefeyi “bilim” statüsüne getirmiştir diyebilir miyiz? Öyle görünüyor ki sosyoekonomik yaşamı somut olarak açıklamakta hiçbir yön gösterici işleve sahip olmayan bu “aşkın değerler”, aslında, II. Reich Almanya’sında özgül ifadesini bulan burjuva değerleridir ve daha sonraki gelişmeler bunların hangi maddi hırs ve çıkarlara bağlı olduğunu çok iyi ortaya koyacaktır. Ne var ki aynı değerleri, aynı tarihlerde, Weber, Rickert’den de yararlanarak, fakat sosyolojik analizi de ihmal etmeyerek çok daha sofistike bir biçimde savunacaktır. Gerçekten de, Weber, akademik

çalışmalarını neo-Kantizm, Rickert ve Nietzsche ile temellendiriyor, fakat sosyoekonomik dünyaya Marx gibi kapitalizm ve sanayileşme problematiği bağlamında eğiliyordu.

Max Weber: Modernleşme, Sosyoloji ve Tarihçilik

Toplumsal tarih araştırmalarını “ontik tarih” diye küçümseyen filozof Heidegger, Max Weber’in yöntemini, Heinrich Rickert’in tarihî olayları anlamak için kullandığı “neo-Kantist ilkelerin sosyoekonomik hayata uygulanması” olarak tanımlamıştı.[1] Kuşkusuz Weber kapitalizmi çözümlemek için Rickert’in değer kuramından yararlanmış ve bu düşünüre olan borcunu da sık sık dile getirmişti.[2] Ne var ki Weber’in, farklı şekillerde de olsa, Rickert’den daha fazla etkilendiği diğer iki düşünür Nietzsche ve Marx olmuştur. Ölümünden birkaç ay önce, “Günümüzde bir bilim adamının entelektüel dürüstlüğü, diyordu ünlü sosyolog, Marx ve Nietzsche’ye karşı tavrıyla ölçülür; çalışmasının önemli bölümlerini bu iki düşünüre borçlu olduğunu itiraf etmek istemeyenler, başkalarını ve kendilerini aldatıyor demektir. İçinde bulunduğumuz düşünce dünyası geniş ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından belirlenmiştir”.[3]

Max Weber sanayileşme sürecinin ve kapitalizmin sosyoloğu olarak bilinir. Gerçekten de bir toplum bilimci olarak temel sorunsalı, gecikmiş, fakat hızlı bir sanayileşme süreci içindeki Alman örneğinde kapitalizmi anlamak ve çözümlemek idi. Marx ve Nietzsche gibi, Weber de tarihî süreci anlamanın anahtarının geçmişte değil, yaşanan çağda olduğu kanısındaydı. Toplumsal yapıya *değer ilişkileri* ve Nietzsche gibi göreselci bir bilgi kuramı bağlamında yaklaşıyor, fakat analizini Nietzsche tarzı mitler yaratarak değil, Marx ve Engels gibi sosyoekonomik olguları inceden inceye araştırarak yapıyordu. Bu yüzden de –K. Löwith’in seksen yıl kadar önce yazdığı eserden[4] beri– Batı dünyasında sık sık Weber’i Marx’la karşılaştıran eserler yayınlanmaktadır.

Toplumsal yapılara değerler ve bu değerlere bağlı anlamlar açısından bakan yaklaşımı yüzünden, Weber, genellikle tarihî maddeciliğe alternatif bir kuram getiren bir düşünür olarak görülmüştür. Oysa kendisi sık sık amacının bu olmadığını, Marksizmin “materyalist determinizmine” karşı kendisinin de bir “idealist determinizm” ortaya koymaya çalışmadığını söylemiştir. Bu gibi iddialara yol açan ünlü eserinde de, açıkça, “bir *iktisadi sistem* olan kapitalizmin Reform hareketinin ürünü olduğu gibi saçma bir tezi” asla savunmadığını, “tek amacının, dinî etkilerin hangi ölçüde nitelik

olarak kapitalist esprinin doğuşuna, nicelik olarak da bu esprinin dünyada yayılmasına katkıda bulunduğunu saptamaktan ibaret olduğunu” yazmıştır.[5] Böyle bir ifade düşünürün tezinin Marksizmi çürütmeye değil, tamamlamaya yönelik olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ne var ki Weber, bugün genellikle kabul edildiği gibi, tarihî maddeciliğe yönelttiği kısa ve katı eleştirilerde Marx ve Engels’in temel eserlerine değil de, daha çok II. Enternasyonal’in mekanist tezlerine gönderme yaptığı için böyle bir yorum çok da inandırıcı görünmüyor. Aslında, Weber’in, Protestan etikle ilgili çalışmasında özel bir uygulama alanı bulan analizinin tarihî maddecilikten çok farklı, hatta ona zıt bir yönteme dayandığını söyleyebiliriz. Şimdi Weber’in düşünce dünyasını biraz yakından görmeye çalışalım.

Weber toplumsal ve tarihî olaylara değer sistemleri ve bunlara bağlı “kültürel anlam”lar açısından bakıyordu. Bunlar “göreli” anlamlardı; fakat bu görelilik Weber’de de –aynı Nietzsche’de olduğu gibi– nihilizme yol açmıyordu: Değerlerin de bir hiyerarşisi vardı ve çağdaş bilimi, tekniği ve rasyonalizmi değer yapan gelişme sadece Batı’da gerçekleşmişti. “Çin ve İslam ülkelerinde, diyor Weber, bizim üniversitelerimizle, ya da hiç olmazsa yüksekokullarımızla az çok benzerlik gösteren her türlü yükseköğretim kurumuna rastlayabiliriz; fakat rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel araştırma ile yetkin bir *uzmanlar heyeti* bizdeki belirleyici öneme yaklaşan bir derecede başka hiçbir yerde mevcut olmadılar (italikler Weber’in)”[6] Ne var ki bilim ve rasyonellik, Weber’de, neo-Kantçıların iddia ettiği gibi “aşkın” değerler değildi; Batı’da Hristiyanlığın evrimi ve iç kavgaları bağlamında, tarihî bir süreç içinde gerçekleşmişlerdi. Weber’in “tarihçiliği” de bu süreci aydınlatma yönteminde ortaya çıkmaktadır.[7]

Weber, kapitalizmi, “hayli iddialı bir kavram” diyerek sunduğu “kapitalist espri” kavramı çerçevesinde açıklıyor. Bu espriyi anlamamızı mümkün kılacak “en uygun bakış açısı”nı da Rickert’in “tarihî birey” (*historisches Individuum*) adını verdiği yapılarda buluyor. “Tarihî birey, diyor Weber, tarihî gerçeklerden tek tek çıkarılıp, bu gerçeğin kendine özgü öğelerinden hareket edilerek oluşturulmuş” bir tarihî kavram şeklinde tanımlanabilir.[8] Böylece Weber, her tarihî olayda farklı bakış açılarının farklı “temel özellikleri” ortaya koyacağını söylüyor ve “araştırdığımız konuda *sadece* bize esasa aitmiş gibi görünen şeyleri anlamak zorunlu değildir” diye ekliyor. Bu nokta çok önemlidir ve sosyoloğun *tarihî olayları kavramsallaştırma* (*historische Begriffsbildung*) anlayışını ortaya koyuyor.

Görüldüğü gibi, burada, gerçekleri olduğu gibi soyut kavramlar içine yerleştirmek değil, onlara özgül bir karakter verecek olan çok yönlü ve somut oluşumlara kılavuzluk edebilecek kavramları yaratmak kaygısı rol oynuyor. Weber'in temel kavramlarından olan "*ideal-tip*" kavramı da bu amaçla yaratılmıştır.

Weber ideal-tip (*Idealtypus*) kavramını şöyle tanımlamıştır: "İdeal-tip bir düşünce tablosudur (*Gedankenbild*) ve tarihsel gerçek, özellikle de 'asli' gerçek *değildir*; içinde gerçeğin örnek olarak düzenlenebileceği bir şema ise hiç değildir. İdeal-tip, gerçeğin bazı önemli öğelerinin ampirik içeriğini aydınlatmak için ölçüt teşkil edecek saf bir ideal, bir *sınır-kavram* (*Grenzbegriff*) olmanın ötesinde bir anlama gelmez" (vurgular Weber'in). Aynı bağlamda, düşünür, 'ideal-tip'in "bir varsayım olmadığını, fakat varsayımların geliştirilmesinde bir kılavuz olduğunu" da ekliyor. Kısaca, ideal-tip, "tarihî bir veri olan modern örgütlenmenin, değişim ekonomisi içerikli toplumun 'ide'sidir".[9]

Weber, E. Meyer ile tarih-yazıcılığında kuram ve yöntem tartışmasında siyasal tarihi ön plana çıkarmış ve analizine temel oluşturan örneklerini hep bu alandan (Anibal, Büyük Frederik ve Bismarck'ın "savaş ilanı" kararları vb.) vermişti. Oysa Weber'in ilgi alanı daha çok iktisat tarihidir ve ideal-tip kavramını da esas olarak bu alanda uygulamak üzere geliştirmiştir. Gerçekten de bu kavramın en ayrıntılı uygulamasını "kapitalist espri" adı altında Batı kapitalizminin doğuşunu bir yönüyle açıklamaya çalışan (ve Weber denilince ilk akla gelen) eserinde, burjuva zihin yapısının doğuşuyla ilgili araştırmasında buluyoruz. Bu bağlamda ideal-tip, bir Fransız tarihçisinin ifadesiyle, "tarihin bir *tarihsel bireyin* anlaşılması (burada "kapitalist espri", T. T.) şeklindeki sorunsalda bir yorum ve hermenötik aracı olarak" karşımıza çıkıyordu.[10]

Weber, Protestan Etik ve "Kapitalist Espri"

Weber genel olarak kapitalist üretim biçiminin doğuşunu Protestan etikle açıklayan sosyolog olarak ün yapmıştır. Oysa kendisi böyle bir okumanın ancak kısmen doğru olduğu kanısındadır. Bu konuyla ilgili eserinde, düşünür, kapitalizmin çok çeşitli etkenlerin bir araya gelmesinin ürünü olduğunu, amacının "materyalist nedensellik yerine spiritüalist bir nedensellik koymak olmadığını" yeri geldikçe belirtmiştir. Ne var ki bu

konuda belirleyici bulduğu ve aydınlatmaya çalıştığı etkenin de, yine kendi ifadesiyle, “tarihî maddeciliğin önerdiğinin tam tersi bir nedensellik bağı”[11] olduğu açıktır.

Weber Protestan etiği sorgulayan eserini sunarken önce “kapitalizm”den ne anladığını anlatır. Düşünürümüze göre “kapitalist espri”nin “kazanç hırsı, para peşinde koşma, mümkün olduğu kadar çok para kazanma arzusu” gibi şeylerle bir ilgisi yoktu. Kendi verdiği örneklerle, kahve garsonlarından hırsızlara, açgözlü sanatkârlardan satılık memurlara kadar her türlü insan böyle bir hırs içinde bulunabilir. Kapitalizmi doğuş koşullarında asıl belirleyen nitelik, tam tersine, “bu hırsa *hâkim olma* veya en azından bu akıl dışı hırsı *ılımlılaştırma*” olgusunda yatmaktadır (s. 15). Bu ise Weber’in “sermaye hesabı” (*Kapitalrechnung*) adını verdiği rasyonel hesap yapma yeteneğinin yaygınlaşması ile mümkün olmuştur. “Kâr etme umuduyla, diyor Weber, *değişim* olanaklarının kullanılmasına dayanan iktisadi edimi ‘kapitalist iktisadi edim’ olarak tanımlıyoruz” (“değişim”i vurgulayan Weber; s. 15). Görüldüğü gibi bu ifadede dikkati çeken nokta, kapitalizmin, Marx’ta olduğu gibi üretim ilişkilerinden değil, değişim ilişkilerinden hareket edilerek tanımlanmasıdır. Bu bağlamda kapitalizm de kökeni 15 ve 16. yüzyıl Akdeniz uygarlığına değil, birkaç bin yıl öncesinin antik uygarlıklarına uzanan bir iktisadi zihniyet şeklinde sunuluyor.

Weber, “temel sorununun”, modern kapitalizmi eski tip kapitalizmler gibi değil, “özgür emeği rasyonel bir biçimde örgütleyen burjuva şirketi kapitalizmi” olarak çözümlemek olduğunu yazmıştır (s. 21). Burada kastedilen “özgür emek”, bireysel emek olmaktan çok “hane ekonomisi” (*Haushalt*) olup, şirketten (*Betrieb*) ayrılarak “özgürleşen” birimi ifade etmektedir. İşte kapitalizm analizinde Weber’i tarihî maddeci kuramdan ayıran temel nokta da burada karşımıza çıkıyor. Şimdi bu noktada biraz duralım.

Marx, kapitalizmi başlatan “ilkel birikim” sürecini “üreticinin üretim araçlarından tamamen ayrılması” şeklinde tanımlıyordu.[12] Bu şekilde “özgürleşen” emekçiler de geçimlerini sağlayacak hiçbir şeyleri olmadığı için emek güçlerini satmak zorunda kalıyorlar ve böylece kapitalizmi yaşatan “artı-değer” yaratma mekanizması *maddi bir süreç* olarak ortaya çıkıyordu. Burjuvazi ve işçi sınıfı şeklindeki modern sınıflar da tarih sahnesinde bu ayrışma sonucunda yerlerini alıyorlardı. Oysa Weber’de

“modern kapitalizmin büyük sorunu sermayenin kökeni değil, kapitalist esprinin yayılması” idi ve “yayıldığı her yerde bu espri kendiliğinden hareket edebiliyor, kendi sermayesini ve para rezervlerini yaratabiliyordu” (s.70). Aslında Weber’in kendisi de burjuvazi ve proletarya sınıflarından, hatta “sınıf kavgası”ndan[13] söz edebiliyordu; fakat düşünürün kapitalizmin oluşumunda asıl belirleyici olarak altını çizdiği olgu *şirketlerin rasyonelleşmesi* süreci idi.

Kapitalizmi rasyonelleşme süreci olarak gören Weber bu rasyonelleşmenin temeline de tekniğin, kapitalist çıkar dürtüleriyle, tüketici kitleler bazında kullanılması olgusunu oturtmuştur. Kuşkusuz, Weber’in de işaret ettiği gibi, ne tekniği ne de onu doğuran bilimsel bilgileri kapitalist çıkarlar yaratmıştı; fakat bunlar *Batı’ya özgü koşullar içinde* gelişerek yaygınlık kazandılar ve halk kitlelerinin yaşamında önemli bir rol oynamaya başladılar. Hukukun ve idarenin rasyonelleşmesi bu koşulların başında geliyordu. Fakat her uygarlıkta bulunan bu faktörler de tek başlarına açıklayıcı olamazlardı. Weber’in sorduğu gibi, “Neden kapitalist çıkarlar Çin’de ve Hindistan’da da bilimde, sanatta, siyasette ve ekonomideki gelişmeleri Batı’ya özgü rasyonelleşme yönünde geliştirmemişlerdi?” (s. 23). Batı’ya özgü rasyonelleşme süreci ise nereden, “Batı’nın hangi özgül *toplumsal* yapısından” kaynaklanmıştı?

İktisadi faktörler kuşkusuz önemliydi; fakat bunların dışında insanın “pratikte bazı rasyonel *davranış* biçimlerini benimsemesini sağlayacak yetenek ve eğilimlere sahip olması” da gerekli değil miydi? İşte Weber’in açıklamaya çalıştığı ve tüm analizine kılavuzluk eden süreç bu rasyonel “davranış biçimi” idi. Düşünür bu süreci “kapitalist espri”yi temsil eden bir “*tarihsel birey*” (*historisches Individuum*) çerçevesinde ele alıyor ve “bakış açısı”nı sağlayacak kavram olarak da dinî duygular ve zihin yapısı temelinde geliştirdiği “*ideal-tip*” kavramını benimsiyor. Böylece, araştırma yöntemini açıklarken, “sadece, diyor Weber, dinî duyguları, sistemleştirilmiş bir halde, gerçek tarihte ender olarak karşımıza çıkabilecekleri şekilde, ‘ideal-tip’ halinde sunarak hareket edebiliriz” (s. 113).

Weber Protestanlıkla ilgili “ideal-tip”ini içinde yaşadığı toplum (20. yüzyıl başları Almanya’sı) ile ilgili bazı somut ve sayısal verilerden hareket ederek kurmuştur. Gerçekten de o tarihlerde Alman istatistikleri ülkede

sermaye sahiplerinin, firma şeflerinin, ticari ve teknik kadroların büyük çoğunlukla Protestanlar arasından çıktığını ortaya koyuyordu. Üstelik bu oranlar etnik kökenler dışında da –örneğin Polonya kökenli Almanlar arasında da– geçerli bulunuyordu. Dahası, Weber, benzer istatistik verilerinin Hollanda ve İngiltere gibi Protestanlığın egemen olduğu başka ülkelerde de doğrulandığını saptamıştı. Böylece düşünürümüz bu gibi ampirik verilerden hareket ederek –çalışmasının gövdesini oluşturan– üç yüz yıllık bir "düşünce tablosu" (*Gedankenbild*) çiziyor. Bu tabloya göre yaşantısını ve çalışmasını ekonomik hesap üzerine kurmuş olanlar en çok Protestanlığın belli (Calvinist) eğilimine mensup olanlar arasından çıkıyordu. Bunların yaşantısının, daha sonraları sanıldığı gibi Aydınlanmacı "ilerleme", ya da İngiliz püritenlerinin "yaşam keyfî" ile ilgisi yoktu. Aksine bu yaşam tam bir sadelik ve "son derece gelişmiş bir iş bilinci ile tüm yaşama egemen olan bir din duygusu"nun bileşimi üzerine kurulmuştu (s. 40). Weber bu yaşamı en iyi ifade eden kavram olarak –dini bir çağrı içeren– *Beruf* (*meslek, vocation, calling*) kavramını seçmiştir. Bu bağlamda, Calvin'cilerin şevkle sarıldıkları "meslek"lerinin öncelikli amacı, sanıldığı gibi, mümkün olduğu kadar çok para kazanmak değildi. Kuşkusuz bu da olumlu bir işaretti; fakat asıl önemli olan, içlerinden gelen ve bu dünyadaki başarılarıyla kendilerinin Allah'ın seçilmiş kulları arasında olduğunu ortaya koyacak bir çağrıya yanıt vermekti. İşte, Weber'e göre, kültürel bir toplulukta bu "*Ethos*"u paylaşanlar "kapitalist espri"yi temsil etmiş ve modern kapitalizmin doğuşunu sağlamışlardır.

Aslında Calvin'ciler bu işlevi bilerek, isteyerek, planlayarak yerine getirmemişlerdi; "ahlaki reform" gibi bir amaçları yoktu; hedefleri dinî duygularıyla sınırlıydı ve "ruhlarını kurtarmak"tan ibaretti. Kapitalist espri de bu yöndeki çabalarının bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Zaten Weber'i ilgilendiren husus da dinin asli (*authentisch*) öğeleri değil, dünyevi pratiği idi. "Devamlı olarak, diyor Weber, Reform hareketinde asli dinî bilince ikincil, hatta yüzeysel görünecek yönleri açısından ilgi duyduk. Dinî duygular içinde, modern uygarlığımızın gelişmesine katkıda bulunmuş olan sayısız öğeden sadece bu dünyaya yönelik olanların payını aydınlatmaya çalıştık" (s. 106). Bir de şu var: Weber dindeki bu dünyaya dönük öğeleri sadece "geçici, tarihsel-siyasal koşullar içinde değil, dinî duyguların *içsel ve devamlı* niteliği (*in der dauernden inneren Eigenart*) içinde" sorguluyordu (s. 37). Düşünürün yöntemini tartışırken bu noktaya tekrar döneceğiz.

Weber bu şekilde betimlediği “*kapitalist espri*”nin “âdeta klasik arılık” içindeki ifadesini Benjamin Franklin’in bir söylevinde bulmuştur. Bir vaaz özellikleri taşıyan bu söylevinde, B. Franklin, özet olarak, yaşadıkları çağda itibarın, dürüstlüğün, özellikle de zamanın para haline geldiğini; bu ilkeye uyanların hayatta daha başarılı olacaklarını ve daha çok para kazanacaklarını söylüyordu (s. 46-48). Amerikalı düşünür ve devlet adamının Aydınlanma yüzyılının ortalarında söylediği bu sözler için, Weber, “Burada çok karakteristik biçimde kapitalizmin esprisinin ifade edildiğinden kim kuşku duyabilir?” diyor. Gerçekten de burada asıl önerilen şey, Weber’in altını çizdiği gibi, o tarihlerde başkalarının çok daha iyi anlattıkları “zenginleşmenin yolları” değildi. Bu metinde “ideal-tipik” hatları içinde yeni bir *etik*, yeni bir *ethos* öneriliyordu. Üstelik B. Franklin’in söylediklerinin dinle doğrudan ilişkili olmaması, Weber’in “ön yargılardan uzak olma” kaygısına uygundu. Din kökenli bu yaşam tarzı, “büyülerin bozulması” (*Entzauberung*) ile giderek seküler bir etik anlayışı haline gelmemiş miydi?

Böyle bir etiğin tarihî öncülleri nelerdi?

Protestan Etiğin Tarihî Öncülleri

Weber bu soruyu Calvin’ci Protestanlığı bir yandan Katolik öğretiden, öte yandan da Luther’ci Protestanlıktan ayırarak aydınlatmaya çalışıyor.

Fransa’da kapitalizmin öncülüğünü bir azınlık mezhebi olan ve baskı altında tutulan Fransız Protestanları (*Huguenot*’lar) yapmışlardı. Ne var ki bu öncülük azınlık oluşlarının ve zulme uğrayışlarının yarattığı dürtülerden kaynaklanmıyordu. Gerçi, Rusya’daki ve Doğu Almanya’daki Polonyalılar gibi, ulusal ya da dinî azınlıkların uğradıkları baskılar yüzünden kendilerini iktisadi etkinliklere verdikleri çok görülmüştü. Fakat azınlık olarak dışlanan İngiltere ve Hollanda Katolikleri gibi buna aykırı örnekler de vardı. Protestanlığın belli bir dalı, kapitalist espriyi *kendine özgü nitelikler nedeniyle* yaratmıştı. Oysa örneğin Fransız Katoliklerinde durum farklıydı. Bunlar, toplumun alt tabakalarında kendilerini yaşam zevkine kaptırmış, üst tabakalarda ise dinden tamamen uzaklaşmışlardı. Bu duruma isyan eden dindarlar ise dünyevi hayattan uzaklaşıyor (*Weltfremdheit*), manastırlara çekilerek bir keşiş hayatıyla ruhlarını kurtarmak istiyorlardı (s. 36-37). Bu da, Weber’in sık sık tekrarladığı gibi, kapitalist espriye aykırı bir yaşam tarzıydı.

Katolik Kilisesi'ndeki reformu Luther başlattığı halde, onun öğretisi de kapitalist espriye uygun değildi. Sofu Katoliklerin dünyadan elini eteğini çeken davranışını onaylamamış olsa da, Luther, İncil'i skolastik bir biçimde okumuş ve meslek (*Beruf*) kavramını dinî boyuttan (ilahi çağrıdan) bağımsız olarak yorumlamıştı. Bu ise kendisini "her meşru işin Allah karşısında mutlak olarak aynı değerde olduğu" gibi muhafazakâr bir fikre götürmüştü (s. 93). Weber, Luther'in büyük ticari şirketlerin ayrıcalıklarına karşı çıkmasını, kendi zamanında (20. yüzyıl başlarında) tekellere, büyük spekülatörlere, bankalara vb. karşı çıkanlara (yani, adını anmadan *emperyalizm* karşıtlarına) benzetiyor ve bunun "hiçbir şey ifade etmediğini" söylüyor. Anglikan Kilisesi'nin koruduğu bu sermaye mihraklarına karşı, Weber'in işaret ettiği gibi, Huguenot'lar ve İngiliz Püritenler de savaş açmışlardı. Ne var ki tarihî maddeci perspektifte ayrıntılı bir sınıf analizi davet eden bu konu için, Weber, sadece kralın bunları "vergi gelirleri ve siyasal çıkarlar için" desteklediğine işaret etmekle yetinmiştir. Kısaca Weber'in gözünde Luther tam bir gelenekçidir ve ona göre "herkes bilerek ve isteyerek Allah'ın kendisini yerleştirdiği yerde kalmalı" ve "mevcut duruma mutlak şekilde uymalıdır" (s. 99).[14]

Kuşkusuz Luther Reform hareketini başlatmasaydı, Calvin de bilinen reformcu önder olmayacaktı. "Luther'in dinî evrimi olmadan; diyor Weber; Reform tasavvur edilemezdi; Reform, uzun süre Luther'in damgasını taşıdı" (s. 105). Ayrıca bu hareketin ilk temsilcileri başlangıçta hiç de "etik kurallar" yaratma peşinde değillerdi. Tüm amaçları Allah'ın iradesine uymak suretiyle "ruhlarının kurtuluşu, sadece ruhlarının kurtuluşu" idi. Bu bakımdan ortaya çıkan etik de bu arayışın "ön görülmemiş, *istenmemiş*" (italik Weber) sonucu oldu. Ve böylece kapitalist espri de, bir ölçüde, dinî duyguların etik kurallara dönüşmesi ile ortaya çıktı.

Weber metodolojik açıklamalarını, araştırmasının, "*fikirlerin* nasıl etkili tarihî kuvvetler haline geleceğinin anlaşılmasına mütevazı ölçüde katkı sağlayacağını" söyleyerek sürdürüyor (s. 106). Düşünüre göre kapitalist esprinin sadece Reform'un bazı etkilerinin sonucu olduğunu söylemek ne kadar yanlış ise, onun somut iktisadi ilişkilerin bir ürünü olduğunu ileri sürmek de o kadar yanlıştır. Kendisi, bu bağlamda, "sadece dinî etkilerin *nitelik* olarak kapitalist esprinin oluşumuna, *nicelik* olarak da bu esprinin dünyada yayılmasına katkı sağladıklarını saptamak" istemişti. Ve bunun için de, "maddi temel ile sosyal ve siyasal örgütlenme biçimleri arasındaki

sonsuz etkileşim ağı” içinde, mesleki ahlak ile dinî inanç şekilleri arasında bağlar olup olmadığını sorgulamıştı (s. 107).

Weber’in araştırmasının (ve iddiasının) sınırlarını çizen bu açıklamalar kuşkusuz ilk bakışta düşünürün bulgularını da hayli mütevazı bir statüye yerleştiriyor. Ne var ki, bu çalışmanın yankılarına ve toplum bilimlerinin evrimi içindeki yerine bakarak, günümüzde Weberci tezlerin algılanma ve kullanılma biçiminin çok farklı olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de Weber’in, katı bir ekonomik determinizme indirgeyerek sunduğu tarihî maddeciliğe hemen her vesileyle yönelttiği eleştiriler dikkate alınırsa, aslında tüm eserinin, hem konusu hem de metodolojisi itibariyle bu konuda almaşık bir açıklama yöntemi peşinde olduğunu yadsımak zor görünüyor. Bu bakımdan düşünürün “değer yargılarından arınmış, saf bir tarih araştırması” (s. 251) olarak sunduğu esere egemen olan metodolojiyi tarihî maddecilikle karşılaştırarak bazı gözlemlerde bulunabiliriz.

Kapitalist Espri ve Tarihî Maddecilik

Weber eserini Hristiyanlığın gelişmesinde ortaya çıkan belli bir duyarlılık ve yaşam tarzı bağlamında oluşturduğu bir “ideal-tip” üzerine kuruyor ve bu “ideal-tip”in “âdeta klasik örneğini” de Benjamin Franklin’in 1736 tarihli bir metninde buluyordu. Bu ideal-tip –tekrar anımsayalım– olguları “sadece geçici, tarihsel-siyasal koşullar içinde değil, *dinî duyguların içsel ve devamlı niteliği* içinde” sorguluyordu. *İdealizm* ve *aşkınlık* çağrıştıran daha bu satırlarda Weber’i tarihî maddecilikten ayıran temel bir noktayla karşılaşıyoruz. Weber bu yöntemle ve zengin bir bilgi ve belge hazinesi temelinde, üç yüzyıllık bir dönemi ve Batı Avrupa ile Birleşik Amerika’yı kapsayan bir coğrafyayı içeren bir tablo çiziyor. Böylece “kapitalist espri”nin oluşmasını Reform hareketinin *Calvinist, Pietist, Metodist ve Baptist* versiyonları içinde izliyoruz. Düşünür, bu gelişmeleri, tarihî seyirlerine ve nesnel koşullarına göre değil de “ideal tip”e uygunlukları ölçüsünde selektif bir şekilde tablosuna katarak bizlere anlatıyor. Weber’in tablosunda rasyonel hesaba dayanan protestan etiğin gelenekçi değerleri nasıl tarihsel ve diyalektik bir akış içinde alt ettiklerini göremiyoruz. “Birdenbire (*plötzlich*), diyor Weber, belli bir anda, bu sakin hayat sona erdi (…) Olan, basit şekilde şuydu: Girişimci bir aileden genç bir adam köye gitti; orada kullanacağı dokuma işçilerini dikkatle seçti; bunların

ürünlerinin kontrolünü artırdı ve bağımlılıklarını ağırlaştırdı ve böylece köylüleri işçi haline getirdi” (s. 69-70).

Gerçekten de süreç böylesine ani (*plötzlich*) ve kavgasız bir şekilde mi cereyan etmiştir?

Marx’a göre etmemiştir ve *Kapital’*de onun kaleminden aynı konuda şu satırları okuyoruz: “Reel tarihin yıllıklarında galebe çalan şey, hep fetihler, köleleştirme, silahlı soygun ve kaba kuvvetin hâkimiyeti oldu. İktisat politikasının safdil kitaplarında ise, aksine, daima kır şiirleri hüküm sürdü. Onlara göre, içinde bulunulan yıl hariç, zenginleşmenin hukuk ve çalışma dışında başka bir yolu olmamıştı. Gerçekte ise ilkel birikim yöntemleri şiirden başka her şeye malzeme oluşturdular”.[15] Rasyonel hesap ve Protestan etiğe dayanan bir “çalışma” (Beruf) anlayışı çerçevesinde işçi emeği ile işveren organizasyonunu aynı plana yerleştiren Weber’in “ideal tip”ini, Marx’ın sözünü ettiği “kırsal aşk şiirleri”nin kendisinden sonra da devam ettiği şeklinde yorumlamak durumunda değil miyiz?

Protestan etiğin bir üst-yapı öğesi yani “ideoloji” olmadığını, tarihin aktif bir unsuru olduğunu ileri sürerken Weber’in temel muhataplarının aslında Marx ve Engels olduğu açıktır. “Bu konuda şunu söylemek yeter ki, diyor Weber, (bizim anladığımız anlamda) *kapitalist espri*, B. Franklin’in doğduğu memleket olan Massachusetts’de kapitalist düzen kurulmadan önce de kuşkusuz mevcuttu” (parantez Weber’in; s. 54). Gerçekten de üç bin yıllık kapitalizm tarihinden söz eden Weber’in yaklaşımı ile kapitalizmin 15 ve 16. yüzyıllarda *doğrudan üreticinin* üretimin maddi koşullarından koparak satılık bir *emek-gücü* haline gelmesiyle başladığını ileri süren Marx ve Engels’in görüşleri çok farklıydı. İlginçtir ki, dini bir ideoloji olarak yorumlayan Marx ve Engels de, ayrıntıya girmemekle beraber, Protestanlığın kapitalizmin doğuşunda rol oynadığını yazmışlardı. Örneğin Marx, daha Weber doğmadan beş yıl önce şunları yazmıştı: “Paraya tapınmanın azla yetinme, kendini feda etme, sade ve disiplinli (*asketisch*) yaşam gibi karşılıkları vardır. İngiliz Püritanizmi ile Alman Protestanlığının para yapma sanatı ile bağları buradan geliyor.”[16] Engels ise Weber’in eserinden yirmi yıl önce yayınladığı Feuerbach’ı anlatan eserinde “Calvin, diyordu, Fransızlara özgü bir kesinlik tutkusuyla Reform’un burjuva niteliğini ön plana çıkardı ve kiliseyi demokratlaştırdı. Almanya’da Luther Reformu çöküp, ülkeyi yıkıntıya götürürken, Calvin

Reformu Cenevre’de, Hollanda’da, İskoçya’da cumhuriyetçilerin bayrağı oluyor, İngiltere’de cereyan eden burjuva devriminin ikinci sahnesine ideolojik giysi sağlıyordu”.[17]

Aslında Weber’i Marksist felsefeden daha katı çizgilerle ayıran nokta düşünürün neo-Kantist ön-kabulleri ve değer kuramı idi. Weber “bilimsel tarafsızlık” (*werturteilsfreier Wissenschaft*) ilkesine bağlı olarak bilim adamlarının her türlü değer yargısının dışında kalmaları gereğine inanıyordu. Bir profesörün, kürsüsünden, kendisiyle eşit statüde bulunmayan öğrencilerine kendi değerlerini empoze etmeye hakkı yoktu. Ne var ki asıl sorun da burada ortaya çıkıyordu: Toplum bilimlerinde ve tarih-yazıcılığında olgularla değerler arasında böyle kesin bir ayrım yapmak mümkün müydü?

Weber’e göre mümkündü ve sosyolog bu konuda verdiği ünlü bir konferansta “pratik olarak siyasal tavır koyma başka, siyasal yapıları ve parti yapılarını bilimsel olarak analiz etmek başka şeydir” diyordu. Örneğin “akademik bir sunuşta ‘demokrasi’ incelenmek isteniyorsa, önce bunun çeşitli biçimleri ele alınmalı, her birinin işleyiş şekli çözümlenmeli, bunların her birinin hayatta karşılaşılan sonuçları incelenmeli; daha sonra da bunlar siyasal düzenin demokratik olmayan biçimleri ile karşılaştırılarak, dinleyicinin (öğrencinin) bizzat kendi temel idealleri çerçevesinde bir tavır alabileceği noktaya kadar analiz ilerletilmeli” idi.[18] Weber kapitalist espriyi ve bunu doğuran Protestan etiği de bu yöntemle incelediği kanısındadır. Ne var ki onun okuyucuları olarak, bizler, bu analizin iddia edildiği kadar masum olduğuna inanabiliyor muyuz? Aslında Weber’in açıklamaları Batı’ya özgü rasyonalizmi ve “sermaye hesabı”nı yaşam tarzı haline getirmiş “burjuva”ların “değer” haline getirilmesini içermiyor mu?

Herbert Marcuse ve Weber Eleştirisi

Weber’de rasyonellik, kapitalist espri ve teknoloji bağlarının aslında itiraf edilmemiş bir ideolojiyi içerdiğini en açık bir şekilde ortaya koyanlardan biri H. Marcuse olmuştur. Marcuse’e göre, Weber, bilimi değer yargılarından kurtarmak isterken, bunu aslında “bilime kendi dışından alınan bazı zorlayıcı değerleri kabul ettirmek” için yapıyordu.[19] 1895 yılında Fribourg Üniversitesi’nde yaptığı açılış konuşmasında, “bilimsel olarak tarafsız ekonomi politiği emperyal güç siyasetinin isteklerine

bağlarken” bunu “kaba bir açık yüreklilikle” ortaya koymuştu.[20] Bu konuşmada, Weber, “Ben burjuva sınıfına mensubum, demişti; kendimi öyle hissediyorum ve burjuva dünya görüşüne ve ideallerine uygun bir eğitim gördüm”.[21] Bu bağlamda, düşünür, insan bilimlerinin ve iktisadın “nihai kriter”inin Alman devlet ve milletinin çıkarları olduğunu ileri sürerek, “tarih, diyordu (Nietzsche’nin izinde), ırklar ve milletlerin varlık ve güç kazanma için yürüttükleri ezelî kavganın alanıdır”.[22] Daha sonraki bir konuşmasında (1909) ise, ünlü sosyolog, bilim ve değer yargıları arasındaki ilişkiler konusunda daha açık olma ihtiyacını duymuş ve şunları söylemişti:

“Her fırsatta, son derece şiddetle –ve kabul etmeliyim ki belli bir ukalalıkla– *olan* ile *olması gereken* (*Sein und Sollen*) arasında aceleci bir özdeşlik kurulmasına karşı çıkmış olmam, *olması gerekeni* (değer yargılarını T. T.) küçümsemiş olmamdan ileri gelmiyor; bu, tam tersi nedenlerden kaynaklanıyor. Çünkü dünya için hayati önemdeki sorunların, düşünsel etki alanı en büyük sorunların, bir anlamda insanı heyecanlandıracak en üst sorunların, teknik-ekonomik bir ‘verimlilik sorunu’ haline dönüştürülmesine ve ekonomi politik denilen özel bir disiplin içinde tartışma konusu yapılmasına tahammül edemezdim”.[23]

Görüldüğü gibi *değer yargıları* küçümsenmiyordu; tam tersine, küçümsenen *bilim* idi; çünkü *olması gereken* (*Sollen*), “asla bilimsel malzemeden tümdengelim yoluyla çıkarılamayacağı için” bilimden kopunca, bilimsel eleştiriye de konu olmaktan çıkıyor ve sadece bilimin *ideolojik* bir işleve dönüşmüş koruması altına giriyordu. Weber de, bu bağlamda, sonunda kapitalizm hakkında kötümser şeyler söylese de, kolayca Alman milliyetçiliğini ve emperyalizmini savunabiliyordu.

Weber’in eserinde bu bilim-ideoloji bağlantılarını Marcuse nasıl çözümlemiştir?

Marcuse, Weber’in kapitalist espriyi biçimsel rasyonellik bağlamında çözümlerken bu rasyonelliği, teknik ve tekniği uygulayan bürokrasi çerçevesinde düşündüğünü, fakat bunu yaparken tekniğin maddi içeriği olan insan unsurunu görmezden geldiğini ileri sürüyor. Weber böylece “tarafsız bilim” sınırları içinde kaldığını sanıyordu. Oysa Marcuse, “tarafsız bilim”

görüntüsü altında sunulan şeyin aslında sınıf çıkarlarını gizleyen bir ideoloji olduğunu şu satırlarla açıklıyor:

"Belki de bizzat *teknik akıl* kavramının kendisi ideolojidir. Sadece uygulanması değil bizatihi tekniğin kendisi (doğa ve insan üzerinde) hâkimiyettir; metotlu, bilimsel, hesap eden ve hesap konusu olan bir hâkimiyet. Bu hâkimiyetin amacı ve belirli çıkarlar tekniğe sonradan, dışarıdan eklenmiş şeyler değildir; teknik, daima bir tarihî-toplumsal *tasarıdır*. Bir toplum ve ona egemen çıkarların insanlardan ve şeylerden ne yapacağı beklentisi bu teknikte yatmaktadır. Böyle bir hâkimiyetin 'amaç'ı 'maddi'dir ve bizzat teknik aklın şekline aittir" (italikler Marcuse'e ait).[24]

Weber, belli hâkimiyet formlarını tarafsız teknik ve bürokratik kalıplar olarak sunmuş, fakat daha sonra "teknik akıl"ın insanları nasıl köleleştirdiğini, onları nasıl "çelik kafes" içine hapsettiğini, bürokratik egemenliğin "karizmatik otorite" bağlamında nasıl "führer"ler yarattığını da görerek kendi soyut tablosu hakkında bir özeleştiriye girmiştir. "Ölü makineye bağlı olarak, diyordu Weber, bürokratik örgütlenme geleceğin disiplin hücrelerini üretir. İnsanlar bu hücrelere, eğer onlar için memurlar tarafından idare edilmek ve donatılmak tek ve nihai değer ise, belki de eski Mısır devletindeki fellahlar gibi, iktidarsız bir şekilde girmek zorunda kalacaklar ve bütün bunlar da, sadece, 'rasyonel' anlamına gelen salt teknik bakış açısından iyi görünecek".[25]

Özetlersek, sosyoekonomik gelişime Marx ve Engels'ten çok farklı felsefi ön-kabullerle yaklaşan Weber, sonunda kapitalizmin niteliği ve geleceği konusunda neredeyse Marx kadar kötümser sonuçlara varmıştır. Bu sonuçta düşünürün tarihî maddecilikle ilgili okumalarının da önemli bir payı olduğu düşünülebilir.[26] Ne var ki, Weber, her fırsatta tarihî maddeci tezleri ekonomizme indirgeyerek yadsırken, bu kuramla *Kapital*'in ciddi bir tetkiki ve eleştirisi temelinde bir diyaloga girmemiştir. Bu konudaki en ayrıntılı eleştirisinde, rekabetçi kapitalizmi anlatan *Manifesto*'yu, Kautsky'nin betimlediği emperyalizm koşullarıyla birlikte ele alarak tartışmış ve bu üretim biçimini tarihî ve diyalektik evrimi içinde değil, bu evrimi hesaba katmayan *ideal-tipik* bir model çerçevesinde eleştirmiştir. Gerçekten de Weber, bir yandan "kendi alanında birinci sınıf bir bilimsel belge", "dâhiyane hatalarıyla bile siyasal planda büyük sonuçlar doğurmuş bir inceleme" gibi övücü sözlerle sunduğu *Manifesto*'yu eleştirerek proletarya

örgütlenmesini ve sınıf kavgasını yadsırken, öte yandan da finans hegemonyasını anlatan emperyalizm kuramlarını çürütmeye çalışmıştır.[27]

Marx ve ondan esinlenen devrimci hareketler kapitalizmi tarihî bir dönem olarak kabul ediyor ve onu insancıl bir toplum perspektifinde aşmanın kavgasını veriyorlardı. Kapitalizm için kötümser olsalar da sosyalist geleceğe umutla bakıyorlardı. Weber ise kapitalist rasyonelleşmeyi mutlaklaştırıyor ve "iktisadi kategorilerin, Marx'ın düşündüğünün aksine, bir çeşit tarih-ötesi kategoriler olduğuna, pazar ekonomisi ötesinde bir şey bulunmadığına" inanıyordu.[28] Hayatının son yıllarında tanık olduğu Rusya sosyalizminin de rasyonel hesaba dayanan ve insanı yok sayan bürokratik yapısıyla kapitalizmden farklı olmayacağı düşüncesinde idi. Düşünürün (samimi ya da içten pazarlıklı) kötümserliği de buradan kaynaklanıyordu. Bununla beraber Weber de Marx gibi toplum düzenini tarihî öncülleri bağlamında ve çok disiplinli bir yaklaşımla ele aldığı için 20. yüzyılda birçok Marksist kuramcının ilgisini çekmiştir. Bunların başında kuşkusuz "Weberci Marksizm" kavramının ortaya çıkmasına yol açan ünlü kuramcı G. Lukacs geliyor.

Lukacs, Webero-Marksizm ve Tarih Felsefesi

Lukacs'ın Weber'e ilgisi daha Marksist olmadığı yıllarda başlamış ve genç araştırıcı üç yıl boyunca (1912-1915) Max ve eşi Marianne Weber'in evlerindeki "pazar toplantıları"na katılmıştı.[29] Bu toplantılar sayesinde, Lukacs, Weber'e ilgi duyan ilk Marksist kuramcı olmuş ve Weber'in etkilerini en önemli eserlerinden *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) başlıklı çalışmasında yansıtmıştır. Gerçekten de bu eserin "şeyleşme" süreci (*Verdinglichung, réification*) konusundaki bölümünde, Lukacs, "Marx'ın *mal fetişizmi* kuramı ile Weber'in *rasyonelleşme* kuramı arasında özgün ve güçlü bir sentez oluşturmuştu".[30]

Marx, *Kapital*'deki analizinde kapitalist üretim biçiminin her şeyi "mal" haline getirme eğilimini "mal fetişizmi" olarak çözümlemişti. Bu süreç içinde *mallar insan ilişkileri arasında bir araç olmaktan çıkıyor, insanlar mal ilişkileri arasında bir araç haline geliyordu*. Lukacs ise Weber'in rasyonelleşme kavramından esinlenerek bu eğilimi üstyapı kurumlarına (bürokrasi, kültür vb.) yayıyor ve tüm toplumu kapsayıcı şekilde "şeyleşme"den söz ediyordu. Bunun dışında, Lukacs, Weber'in "ideal-tip"

kavramına da gönderme yapıyor ve "modern kapitalizmin keskin görüşlü tarihçileri" arasında saydığı Alman sosyoloğun adını Engels'in kapitalizmle Calvin'cilik arasında ilişki kuran cümleleriyle birlikte anıyordu.[31] Weber'le bağlantı da işte bu noktalarda kurulmuştu.

Genç Lukacs Weber'den etkilenmişti; fakat şunu da eklemek gerekiyor ki düşünür kendi Marksizmini hiçbir zaman "Webero-Marksizm" olarak nitelememiştir. Aslında böyle bir adlandırma daha sonra Fransız filozof M. Merleau-Ponty tarafından yapılmış ve kavram felsefe literatürüne de bu kanalla girmiştir.[32] Diyalektikle ilgili eserinde (1955), Merleau-Ponty, "diyalektiğin son otuz beş yıldan beri geçirdiği maceralar, diyordu, ancak Weber ve '*Weberci Marksizm*den hareket edilerek anlaşılabilir." Düşünüre göre Lukacs'ı Marx ve Weber'e yaklaştıran husus her ikisinin de tarihe toplumsal yaşamı sorgulayıcı ve çok disiplinli bir yöntemle eğilmeleri idi. Fransız filozof bu yaklaşımı, Marx vesilesiyle, özlü bir biçimde, şu şekilde ifade etmiştir: "Marksizm, tarihin bir anlamı olduğunu söylediği vakit bunu belli amaçlara doğru karşı konulmaz bir ilerleme şeklinde değil, her meydana gelen şeyin kendisine göre bir ilerleme ya da gerileme şeklinde konumlanabileceği, sınıflanabileceği ve değerlendirilebileceği bir sorun veya sorgulamanın tarihe içkinliği (tarihselliği) şeklinde anlamalıdır".[33]

Lukacs daha Ortodoks bir sosyalizm anlayışına kaydıktan sonra *Tarih ve Sınıf Bilinci* konusundaki eseriyle ilgili bir özeleştiri yapmış ve bu eserdeki tezlerini artık benimsemediğini yazmıştır. Macar filozof ayrıca bununla da yetinmemiş, hayli sonra kaleme aldığı ünlü eserinde Weber'i de Nazizm öncesi Almanya'ya damgasını vuran irrasyonalist filozoflar ("aklın yıkıcıları") arasında saymıştır.[34] Yine de, çok daha sonraları, bir Alman sosyoloğu ile yaptığı söyleşide, Lukacs, "toplum bilimlerinde ilk derslerimi Kautsky'den değil de Weber ve Simmel'den almış olmaktan bugün de hiç esef etmiyorum" demekten de kendisini alamamıştır.[35]

Weber daha sonra Lukacs ve Karl Löwith aracılığıyla Frankfurt Okulu düşünürlerini de etkilemiş ve "*eleştirel kuram*"ın oluşmasına katkıda bulunmuştur.[36] Bunlardan H. Marcuse'ün Weber'e önceki sayfalarda sözünü ettiğimiz eleştirilerini yöneltmesinden önce de Horkheimer ve Adorno rasyonalite tartışmaları (araçsal akıl, değere dönük akıl, işlevsel akıl vb.) çerçevesinde Weber'i okumuş ve değerlendirmişlerdi. Okulun Ortodoks Marksizme daha yakın olduğu ilk dönem, beklenen devrimin

gerçekleşmemesi ve Almanya'da Nazilerin iktidara gelmesiyle düş kırıklığı ile sona erince, Frankfurt kuramcılarının gözleri Nietzsche ve Weber'e çevrilmişti. Weber'in Marx gibi toplumsal olayları çoğulcu ve çok disiplinli bir yaklaşım içinde ele alması da bu yeni yönelişte etkili olmuştu. Aynı okulun ikinci neslinin en önemli temsilcisi olan J. Habermas ise, "iletişimsel akıl ve edim"e dayanan düşünce sistemini en çok Marx ve Weber'le tartışarak geliştirdi.[37]

Weber'in Fransız sosyolojisi ve tarih-yazıcılığı üzerindeki etkileri de birbirine karşıt iki yönde gelişti. Bir yandan bazı liberal düşünürler Weber'in Marx'la ilişkilerini görmezden gelerek onu tamamen Marksizme bir almaşık olarak sunarken, Bourdieu ve Foucault gibi özgün bir düşünce peşinde olanlar da sistemlerine her iki düşünürden öğeler kattılar.

Aslında Fransa'ya Weber'in düşüncesinin girmesinde, daha 1935 yılında yayınladığı (Alman sosyolojisini Fransa'ya tanıtan) eseriyle, liberal sosyolog Raymond Aron öncü bir rol oynamıştı.[38] Fakat bu alandaki asıl gelişmeler Fransız düşünce hayatında önemli dönüşümlerin gerçekleştiği 1960'larda oldu. Bu yıllarda ABD'de Weber'in düşüncesi Talcott Parsons yorumu ve fonksiyonalizm çerçevesinde hüküm sürüyor, Fransa'da ise yapısalcılık moda akım haline geliyordu. Aynı dönemde Fransız Marksistleri, ender istisnalar dışında, Weber'e uzak dururken P. Bourdieu ve M. Foucault gibi düşünürler Alman sosyoloğa olan borçlarını açıkça ortaya koymaktan kaçınmıyorlardı. Aslında bu iki düşünürün de Marx ile Weber arasında "Webero-Marksizm" gibi bir sentez oluşturma iddiaları yoktu. Ayrıca kendi çizgileri de farklıydı ve Foucault, Weber'e daha çok Almanya'da etkin olan Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori bağlamında yaklaşırken[39] Bourdieu bu akıma hiçbir sempati duymuyordu.[40] Üstelik her iki düşünürün de Marx ve Weber dışında çok çeşitli ilham kaynakları olmuştu.

Max Weber neo-Kantizmden esinlenerek tarih ve toplum dünyasının ampirik verilerine eğilmişti. Oysa çağdaşı W. Dilthey aynı ilkelerden hareket ederek bir "yaşam felsefesi" geliştirdi. Modern hermenötiğin kaynaklarından birini oluşturan bu felsefe, aynı zamanda, 20. yüzyılı en çok etkileyen filozoflardan Heidegger'e de "tarihsellik" konusunda ilham kaynağı oldu.

Wilhelm Dilthey: İnsan Bilimleri ve Hermenötik

Batı Avrupa'da 19. yüzyılın ikinci yarısı, egemen sınıflar açısından, 1848 Devrimi'nin yaratmış olduğu korkulu rüyalardan kurtulmanın yollarını aramakla geçti. Gerçek aşkıyla ideolojik dürtülerin bilinçli-bilinçsiz bir şekilde birleştiği bilim ve felsefe alanı da bu arayışın etkin araçları arasına katılmıştı. Gerçi karşı-devrim galebe çalmış, işçi sınıfı yenilmiş, devrim kana boyanmıştı. Fakat yine de *Manifesto*'nun sözünü ettiği hayalet her yerde dolaşıyor, mülk sahibi sınıfların uykularını kaçırıyordu. Tutundukları ilk ve en önemli araç Lukacs'ın "akıl yıkıcılığı" dediği irrasyonalist felsefe oldu: Akıl, kimi Aydınlanmacı düşünürlerin sandığı gibi doğru ve sınırsız bir bilginin dayanağı olamazdı; aksine, yaratıcılığı kısıtlayan dar ve karanlık bir dünya kuruyordu.

Daha yüzyıla girerken, bir şairin dediği gibi, *aşikârı gizemli, sıradanı yüce, sınırlıyı sınırsız* kılmaya çalışan romantik akım akla meydan okumaya başlamıştı. Schopenhauer de bu tarihlerde Hegel rasyonalizmine karşı umutsuz bir savaşa girmiş, bir nesil sonra Nietzsche ve Dilthey'e ışık tutacak yaşam felsefesinin temellerini atmıştı. Fransız pozitivizmi, İngiliz ampirizmi, neo-Kantizm ve Alman Tarih Okulu gibi akımlar dönemin belli başlı fikir odaklarını oluşturuyordu ve bunlar aklı yadsımamakla beraber onu aşkın ilkelerle tamamlama çabasındaydılar. Ranke evrensel tarihi ilahi bir elin yönlendirdiğine inanıyor; Auguste Comte doğa kanunlarını tamamlayacak yeni bir din yaratmaya çalışıyor; Rickert ise Kant'ın sistemindeki aklın *a* priori kategorileri yerine aşkın değerleri koyuyordu. W. Dilthey bütün bu akımların içinde yetişti ve hepsinden nasibini aldı.

Dilthey, Hegel'in ölümünden iki yıl sonra, Ren kıyılarında bir köyde, Calvin'ci bir vaizin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Aile geleneği içinde dine dönük bir ortaeğitimden sonra yükseköğrenimini de Heidelberg Üniversitesi'nde ilahiyat okuyarak tamamladı. Fakat zihin hayatı asıl Berlin Üniversitesi'ne geçtikten sonra, Schleiermacher'i izleyen profesörlerden ders almaya başlayınca canlılık kazandı. Tüm felsefi akımları, bilimsel yenilikleri, sanat cereyanlarını izliyor ve bunlar arasında kendi yolunu bulmaya çalışıyordu. Ve bu yolculukta kendisine hiç de mütevazı olmayan bir hedef seçti: Kant'ın, neo-Kantistlerin, Tarih Okulu'nun yapamadığı şeyi

yapacak, tüm insan bilimlerini epistemolojik süzgeçten geçirerek bilimsel bir temele oturtacaktı.

Dilthey'in hareket noktası insan bilimleri ve tarihçiliğin doğa bilimleriyle eşit statüde oldukları ve farklı yöntemlerle de olsa onlar kadar kesin sonuçlara ulaşabilecekleri ilkesi oldu. Bu konuda net bir epistemolojik ayrım yapan W. Windelband'dan ayrılıyordu. Bu düşünür doğa bilimlerini (nomotetik bilimler) insan bilimlerinden (ideografik bilimler) ayırmış, psikolojiyi de doğa bilimleri içine koymuştu. Oysa Dilthey bu kanıda değildi. Ona göre insan bilimleri de doğa bilimleri gibi evrensel gerçeklere ulaşabilirdi. Bunun aracı da "yaşam tecrübesi" (*Erlebnis*) ile nesnelleşmiş insan ifadeleri (söz, yazı, yüz ifadesi, eser) arasında özdeşlik sağlayan *yorum* ve *anlama* süreci idi.[1] Üstelik bazı doğa bilimleri *ideografik* öğeler taşıyabileceği gibi dil bilimi, ekonomi politik gibi bazı insan bilimleri de *nomotetik* öğeler taşıyabilirdi. Bir de şu vardı: Özgül tarihî veriler ancak genel kuramlar içinde bir anlam kazanabiliyordu.[2] Bu nedenlerle, Dilthey, 1860 ve 70'lerin Almanya'sında az çok belirleyici bir hegemonya kurmuş olan neo-Kantist ilkelerden hareket etti.

O yıllarda Kant'ı yeniden yorumlayan düşünürler filozofun akılla ilgili *a priori* form ve kategorilerini metafizik buluyorlar ve bunu aşmanın yollarını arıyorlardı. Rickert ve onun izinde olan Weber bu kategorileri "değer ilişkileri" analiziyle aşmaya çalışmışlardı. Dilthey ise farklı bir yol tuttu. Ona göre insan bilimleri ve tarihçilik "yaşam tecrübesi" (*Erlebnis*) ile sınırlıydı ve bu alandaki bilgilerimiz (düşünürün ünlü formülüyle) "yaşamın ötesine geçemezdi". Kant nasıl saf ve pratik akılları eleştirdiyse, Dilthey de "tarihsel akıl"ı eleştiri konusu yapıyordu.

Kant doğa bilimlerini aklın *a priori* kategorileri ile nesnel dünyanın buluşmasını ifade eden "tecrübe" kavramına dayandırmıştı. Onun sisteminde, bilim, özne-nesne ilişkilerinin ürünüydü. Oysa özne ile nesnenin yaşam tecrübesinde birleştiği, yani tarihi yapanla açıklayanın aynı olduğu insan bilimlerinde durum farklıydı. Dilthey, Kant ve neo-Kantistlerin aşkın idealizmini olduğu gibi İngiliz ampirizmini de bu açıdan eleştirmiştir. İnsan bilimlerinin temelinde "yaşam tecrübesi" vardı ve insan "tarihsel bir varlık" idi. Dilthey'in tüm düşünce hayatı, insanın "tarihsel varlık" olma niteliğini mutlak bir değer atfettiği "yaşam tecrübesi" ile uzlaştırma çabaları içinde geçmiştir.

Dilthey, 1887 yılındaki bir konuşmasında düşünce hayatının evrimini şöyle anlatmıştır: “Belli bir hacimdeki ilk çalışmam, geride bıraktığı yazılara dayanarak Schleiermacher’in (yani, modern hermenötiğin kurucusunun, T. T.) düşünce evrimini incelemek oldu. (…) Böylece tarih, toplum ve insan bilimlerini temellendirme çabasına giriştim. Bunlar için metafizikten bağımsız ve tecrübe yoluyla bulunabilecek bir temel ve bağlantı arıyorum.”[3] Bu temel elbette ki *Tarih Okulu*’nun damgasını taşıyan bir kültür geleneğinde “tarihsellik”ten tamamen bağımsız olamazdı. Çünkü “yüzyılımız, insan ve tüm toplumsal örgütlenmelerin tarihselliğini *Tarih Okulu* sayesinde öğrenmişti”.[4] Oysa insan bilimlerini epistemolojik planda temellendirmekte ne Ranke, ne Droysen ne de başkaları başarılı olmuşlardı. Dilthey’e göre “tarihi hayat için daha ince ve daha kesin yöntemler gerekiyordu; özellikle de zekâ da dâhil tüm yaşam edimlerine psişik hayatın tamamını, istenci, duyguları ve imgeleriyle bütünlük içindeki insanın edimini sokmak lazımdı”.[5]

Dilthey bütün bu konularda aslında Vico’ya daha yakındı. İtalyan filozof, sistematik kuşkuyu doğanın matematik yapısını ortaya koyarak giderdiğini sanan Descartes’a, insan ürünü olan tarihin “epistemolojik önceliği” ile yanıt vermişti. Dilthey de bu noktadan hareket ediyor ve “tarih biliminin olasılığının ilk koşulu şudur ki, diyordu, insan da tarihsel bir varlıktır ve tarihi yapanla açıklayan aynı kimsedir”.[6] Ne var ki Vico’nun son tahlilde ilahi aşkınlığa (Hristiyan öğretiye) dayanan idealizmini Dilthey kabul edemezdi ve bu noktadan itibaren Vico’yla da yolları ayrılıyordu. Teoloji öğreniminden gelen Dilthey 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesini dinden kopmadan bir “tarihsel Aydınlanma” ile tamamlamak iddiasındaydı.

Dilthey, Metafizik ve Modernizm

Daha genel bir planda, Dilthey, tıpkı çağdaşı Weber gibi, Avrupa’da hızlı bir dönüşümün ürünü olan modern toplumu ve modern insanı anlamaya çalışıyordu. Düşünür, Ortaçağ’la ilgili “bin yıllık sessizlik” tanısına katılarak, modern çağa geçişi, kaba hatlarıyla, düşünceler tarihi içinde şöyle betimlemiştir: “Feodal örgütlenme ve onunla birlikte Hristiyanlığı Papa ve İmparator’a bağlayan hiyerarşi çöktüğü zaman, diyor Dilthey, yeni bir Avrupa toplumunun ve bunun içinde de *modern insanın* doğuşuna tanık olduk (…) Bu *modern insanda* aradığımız şey, onu eskilerin ruhunda

deşifre edebildiğimiz şeyle kıyasladığımız zaman kalbimizi çarptıran, fakat yine de bize yabancı kalan şeydir" (italikler bize ait).[7]

Ortaçağ insanı çeşitli bağımlılıklar (loncalar, kilise, malikâne vb.) içindeydi, fakat bu bağımlılıkların en önemlisi "düşünceyi bakir bir ormanda hapsedilmiş gibi" kısıtlayan ve "aşkın toplumsal düzene sağlam bir dayanak sağlayan" *metafizik bağımlılık* idi. Ne var ki sanayileşme ve şehirleşme hareketleri yeni tip araştırıcıların, yeni bilim dallarının ortaya çıkmasına yol açtı ve bu yenilikler de "modern bilimin iki özgül ürünü"nün doğmasını sağladı: Bunlardan birincisi tarih ve toplum dünyasında da reel dünyada olduğu gibi "kanunların ve nedenlerin araştırılması", ikincisi ise bilgilerimizi nasıl kazandığımızı sorgulayan "bilgi kuramı" idi. Bu iki yeni "ürün" metafiziğe karşı bir "yok etme savaşı"na girişmişti ve Dilthey'in bu satırları yazdığı sırada (1883), kendi ifadesiyle, "tüm özel bilimleri bir bilgi kuramı içinde eritecek eğilim de belirginleşmeye başlamıştı". Fakat bu "bütünleşme" eğiliminden önce kendini hissettiren ve bu eğilimi de doğuran önemli bir gelişme daha yaşandı. Bu gelişme metafizik anlayışındaki değişiklik ile ilgiliydi.

Gerçekten de metafiziğe karşı savaş meyvelerini vermekte gecikmemiş ve bilim âlemindeki gelişmeler Batı kültürü içinde metafiziğin yerini ve işlevini değiştirmişti. Eskiden tüm bilimler metafizik bir sistem içinde toplanırken, bilim dünyasındaki atılımlardan sonra metafizik sadece bilimsel gelişmeleri izleme ve bunlardan genel sonuçlar çıkarma gibi hayli mütevazı bir işlevle yetinmeye başladı. Bu ise eskiden *tekilci* ve *mutlak* nitelikte olan metafiziği, *çoğulcu* ve *göresel* bir statüye yerleştirdi.

Eski metafizik teolojik ve monist nitelikteydi; şimdi ise metafizik sistemler kişisel duyarlılıklara göre değişiyordu ve böylece her sistemin kendine özgü gerçeği *sınırlı* olgu ve bilgilerden hareket edilerek yapılan *sınırsız* genellemelere dayanıyordu. Örneğin, metafizik sistemlerinin temeline Hegel "İde"yi, Schopenhauer "istenç"i, Nietzsche aristokratik değerleri, materyalistler de "atom anarşisini" koymuşlardı. Fakat bunların her biri sadece kendi temel ön-kabulleriyle sınırlı bir gerçeği ifade ediyordu. "Metafizik sistemlerin kültürlü zihinlerde daha uzun süre çekiciliklerini sürdürmeleri mümkündür" diyordu Dilthey; fakat "göreselci bir sistemin bilim için çıkış noktası olarak kullanılabilmesinin zamanı geçmişti ve bir daha da gelmeyecekti."[8] İşte tam da bu noktada, Dilthey,

bu metafiziği ve göreselliği ortadan kaldırma ve evrensel planda geçerli gerçekleri bilimsel bir bütünlük içinde birleştirme çabasına girişiyordu.

Dilthey'e göre Ortaçağ'ın monist metafiziğinin yıkılmasında doğa bilimlerinin yanı sıra insan bilimlerindeki gelişmeler de rol oynamıştı. Zaten Galile ve Newton'un buluşlarından sonra insanlar artık evrene Bossuet'nin dinci-erekselci gözlükleriyle bakamazlardı. 18. yüzyılda, "Aydınlanma felsefesi, ilerleme kavramı ve bizzat insanlık fikri" de bu koşullarda birbirinden ayrılmaz bir bütünlük teşkil etmeye başlamıştı. İnsan ve toplum bilimleri (*Geisteswissenschaften*, Tin bilimleri) bu temel üzerinde geliştiler. Bu konuda A. Smith ve ekonomi politik örneği üzerine eğilen Dilthey, "Bu analiz, diyordu, bilimsel espriyi doğal sistemi durduran sınırların ötesine taşıdı; modern tarih bilincine giden yolları açtı".[9] Ne var ki insanın doğayı yenmek için geliştirdiği üretim ilişkileri, üretim güçleri ve teknolojinin yarattığı "ikinci doğa"yı görmezden gelen bu "analiz" aslında Dilthey'in bilgi kuramının sınırlarını da ortaya koyuyordu.

İç Tecrübe, Dış Tecrübe ve Tarih Bilinci

Dilthey insanı *dış* ve *iç tecrübe* alanları olmak üzere ikili bir yapı içinde ele almıştır. Bunlardan *dış tecrübe alanı* insanın kendi dışındaki varlıklar, yani nesnel dünya ile ilişkilerini içeriyordu; *iç tecrübe alanı* (*Erlebnis*) ise kendi kendisini dinlediği ve anlamaya çalıştığı psikoloji dünyası idi. Bunlardan birincisi doğa kanunlarının araştırıldığı ve saptandığı nomotetik bilimlerin alanı olarak sanki daha üstünmüş izlenimi veriyordu. Çünkü bu alanın nesnesi "duyularımızla kazandığımız fenomenal veriler ya da realitenin bilincimizde basit bir yansıması değil, realitenin doğrudan kendisiydi"[10] ve bu alandaki kanunlar evrensel planda geçerli idiler. Oysa insan bilimlerinde durum bilgi kuramı (*Erkenntnistheorie*) açısından farklıydı. Bu farkı açıklarken, "(…) pozitif bilimlerde, diyor Dilthey, doğanın tutarlı bütünlüğü, tecrübe sonuçlarını bazı varsayım bileşimleri ile tamamlayan akıl yürütmeler sayesinde vardır. Buna karşılık insan bilimlerinde fiziki yaşamın bütünü her yerde ilk ve temel bir veri oluşturuyor. Doğayı *açıklıyoruz* (*Erklären*); psişik hayatı *anlıyoruz* (*Verstehen*)". Ve bu durumun sonucunda da "zihin hayatını, tarihi ve toplumu incelerken kullandığımız yöntemler doğayı tanımamızı sağlayan yöntemlerden çok farklı oluyor".[11]

Oysa Dilthey'e göre, "anlama"nın da dereceleri vardır ve bir şeyi ancak ona duyduğumuz ilgi ölçüsünde anlayabiliriz. Örneğin bizi ilgilendirmeyen kimseleri kulağımızın ucuyla dinlerken, önemli bulduklarımızı son derece dikkatle izler, muhatabımızın en ufak jestleri, en küçük sözleri üzerinde yoğunlaşırız. Fakat en devamlı dikkat türü, "yaşam işaretleri kendilerine tekrar tekrar dönebileceğimiz şekilde saptanıp sabitleştirilince" ortaya çıkar. Dilthey "*böyle devamlı şekilde tespit edilmiş yaşam belirtilerini, diyor, tefsir ya da yorum (Auslegfung oder Interpretation) olarak adlandırıyoruz*" (italikler Dilthey'in).[12] Nomotetik bilimlerdeki gibi genel geçerliliği olan gerçekler de bu "devamlı" nitelikli saptamalardan kaynaklanmaktadır.

Dilthey, Schleiermacher'in psikoloji temelli hermenötiğinin izinde, yorum yoluyla içsel gerçeklere nasıl ulaşabileceğimizi şöyle anlatmıştır: "Benliğimde kişisel olan şeyin tecrübesini kendimi ancak başkalarıyla karşılaştırarak yapabilirim; sadece o zaman kendimde başkasından farklı olan şeyin bilincine varabilirim".[13] Başkalarını ise, insan önce ancak "dışarıdan, duyusal verilerle; onların jestleri, sesleri ve edimleri", yani nesnelleşmiş yaşam işaretleri sayesinde tanıyabilir. Ve ancak bu dışsal işaretleri algıladıktan sonra bunlara tekabül eden "içselliği" kurabilir. Bu yeniden inşa operasyonunun tüm öğelerini bize sağlayan da bizzat yaşam gerçeğimizdir.

Bu açıklamaların gösterdiği gibi, Dilthey, yaşamı bir bütün olarak ele almakta ve insanın *içsel* tecrübesinin *anlama* tecrübesiyle birleşerek ortaya çıkardığı ve "belli sınırlar içinde evrensel geçerliliği" olan gerçekleri bu yaşam bütünlüğü üzerine oturtmaya çalışmaktadır. Tüm sistemini açıklayan ünlü bir makalesinde düşünürün ifade ettiği gibi, "düşünce, yaşamın ötesine geçemez, yaşamın özgül boyutu olan psişik bütünlükte bulunmayan hiçbir şey üretemez".[14]

Dilthey, Psikoloji ve Hermenötik

Dilthey bir dönüm noktası olarak gördüğü kendi sistemine nasıl gelindiğini anlatmak için hermenötik tarihinde uzunca bir gezinti yapmıştır. Düşünce hayatına modern hermenötiğin kurucusu Friderich Schleiermacher'in biyografisiyle başlayan filozofun bu gezintisi kendi sistemi açısından da öğreticidir.

Eski Yunan'da Homer'in şiirlerinin yorumuyla başlayan, İskenderiye Okulu'nun filoloji incelemeleriyle zenginleşen ve daha sonra da gramer, tarih vb. çalışmalarıyla beslenerek kutsal kitapların yorumuna girişen hermenötik, Dilthey'e göre, ancak Schleiermacher'de modern temsilcisini bulmuştu. Gerçekten de bu düşünür, 19. yüzyılın başlarında hermenötiği ve ona yardımcı olan disiplinleri Alman aşkıncı (transcendental) felsefesiyle buluşturmuş ve bu alanda yeni bir çığır açmıştı. "O zamana kadar, diyor Dilthey, hermenötik, hepsinin ortak ve en büyük amacı evrensel geçerliliğe sahip bir yorum sağlamak olan bir *kurallar bileşimi* anlamına geliyordu". Çeşitli disiplinlerin (gramer, filoloji, estetik, retorik, tarih) sağladığı bu kuralların her biri, yorumda kendisine düşen rolü oynuyordu; fakat amaç aynıydı. Oysa Schleiermacher bu kuralları aşmış ve "anlama"ya sunulan edimlerin, yani yazı, söz, jest, hatta yüz ifadesi gibi "nesnelleşmelerin" analizine girişmişti. Böyle bir girişim de, kendisine, evrensel geçerliliği olan yorumlar ve söz konusu kuralların sınırlılıkları hakkında çıkarımlar yapma olanağı sağlamıştı. Vardığı sonuç şuydu: Bir yazarın bir sürü kaligrafik işaretten yetkin bir eser oluşturma işlemini anlamak için bu yaratma sürecindeki canlı sezgiyi yakalamak ve bu şekilde yazarın niyetini ve zihin yapısını keşfetmek gerekiyordu. İşte Dilthey bir "diyalog ustası" dediği Schleiermacher'in empatiye dayanan psikolojik yaklaşımını izledi ve geliştirdi. Gadamer'in işaret ettiği gibi, Dilthey, hermenötiğin doğuşuyla ilgili ünlü makalesinden son yazılarına kadar "insan bilimlerini temellendiren kavramsal çerçeveyi *hermenötik* olarak değil, *psikoloji* olarak adlandırmıştı; onun açısından hermenötik sorunları artık sadece psikoloji içinde yer alıyordu".[15] Ne var ki bu *psikoloji bilimi* artık Schleiermacher'de olduğu gibi doğal bir bilim statüsünde değil, "betimleyici ve analitik" nitelikte idi.[16] Ruhsal olguları eskiden olduğu gibi *nedensellik* bağlantıları içinde *açıklamaya* değil, *empati* ve *yorum* yoluyla *anlamaya* çalışıyordu. Bu perspektifte, Dilthey, insan hayatını bir bütün olarak ele alıyor, bir "psişik yapı" olarak değerlendiriyordu. Sisteminde temel bir kavram oluşturan psişik yapıyı Dilthey şöyle betimlemiştir: "Ötesine geçemeyeceğimiz yaşama olgusu, yani hayatın kendisi, sayelerinde her tecrübe ve her düşüncenin açıklandığı bir öğeler zinciri oluşturuyor. İşte bilgiyi mümkün kılan nokta budur."[17] Çünkü düşüncenin tüm kategorileri, ilkeleri ve biçimleri bu yaşam zincirinde mevcuttu ve ancak bunlar hayat ve tecrübede analitik olarak açığa çıkarılabildiği için gerçeğe ulaşmamız mümkündü.

Dilthey’de, “psişik yapı”yı oluşturan öğeler zincirinde ihtiyaç, emek, kavga, istenç vb. gibi her türlü öğe eşit statüde yer alıyordu. Böyle bir içerik genellikle Dilthey’in felsefesinin sübjektif bir idealizmin sınırlarını aşamamış olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ne var ki, Dilthey, “işte hayat buradadır ve kendi kendinin delilidir” derken aslında amacı Kant’ın “aşkın” felsefesini ve idealizmi aşmaktı. Çünkü insan sadece ruhsal değil, aynı zamanda doğal bir varlıktı ve Dilthey, insanın fizik ve psişik olmak üzere iki kısımdan oluştuğu ilkesinden hareket ediyordu. “Kendimiz de doğayız; diyordu Dilthey; doğa, varlığımızda karanlık dürtüler aracılığıyla, bilinçsiz bir şekilde etkilerini sürdürüyor”.[18] Ve bu iki alanda farklı iki nedensellik hüküm sürüyordu. Doğada nesnel (doğal) nedensellik egemen iken, espri dünyasında yapısal nedensellik yaşanıyordu. Yapısal nedensellik yapılarda mevcut bazı “merkezî öğe”lerin sağladığı nedensellikti. İnsanların niyetlerini ancak empati yoluyla, psişik yapı içindeki “merkezî öğe”leri saptayarak anlayabilirdik: Tıpkı bir müzik eserini, onu oluşturan notaların sırayla anlaşılması ile değil de, ana “tema”larının saptanması yoluyla kavradığımız gibi.

Dilthey bu anlayış içinde insan bilimlerini de iki ana dala ayırmıştır: 1) Toplumun mevcut durumunun betimlenmesine kadar gelen tarih araştırmaları; 2) sistematik tin (*Geist*) bilimleri. Bu bağlamda bilimsel gerçeklere varmak için önce düzenli kanunları olan doğa inceleniyor, daha sonra da “insan, yaşama, yani kendisine dönüyordu”.[19] Ne var ki Dilthey’in düşünce sistemindeki en büyük sorun da bu ikilemde ortaya çıkıyordu. Çünkü böylece Kant’ın monist idealizminden kurtulmaya çalışırken, Dilthey, Descartes’ın ruh ve beden ikilemine dayanan düalist felsefesine kaymış görünüyordu.

Gerçekten de düşünürün hiç de benimsemek istemediği bu ikilem nasıl aşılacaktı? Ve insan bilimlerine epistemolojik bir temel bulmak için “*yaşam tecrübesi alanı* ile hiç kimsenin yaşamamış, hissetmemiş olduğu *tarih alanı* arasındaki zorunlu geçit” nasıl sağlanacaktı?[20]

Dilthey bu geçidi sağlamak için bireysel özne planında Husserl’in *niyetsellik* (*Intentionalität*) kavramına, tarihsellik ve toplum planında da Hegel’in *nesnel espri* kavramına başvurmuştur. Ve “tarih bilinci”ni bu temeller üzerinde açıklamaya çalışmıştır.

Dilthey, Fenomenoloji ve Objektif Espri

Husserl'de temel bir kavram olan *niyetsellik* kavramı bir psikolojik öğeyi değil, bilinçlilik halini, bilincin fenomenolojik olarak betimlenmesini ifade ediyordu. Buna göre her bilinç, *bir şeyin bilinci;* her davranış da *bir şeye karşı davranış* idi. Böylece *niyetsellik psişik* değil, *düşünsel* bir öğe oluyordu. Böylece psikolojizm aşılarak salt psikoloji alanının dışına çıkılıyor, *doğal nedensellikten yapısal nedenselliğe* geçiliyordu. Yapısal nedensellik ile kastedilen şuydu: Bir birey, kişisel varlığını mevcut tüm koşulların etkisi altında geliştiriyor ve böylece bir psişik yapı oluşturuyordu. Hermenötik optiğinde bu psişik yapı özerk bir statü kazanıyor ve yapısal bir yorum konusu haline geliyordu. Böylece bireyin dışa vurulmuş ifadelerinin (söz, jest, yazı, yüz ifadesi vb.) her birinde kendisini bulan ve bunlardan belirleyici olanlar sayesinde yapısal nedenselliğe dayanan bir yaşam birimi ortaya çıkıyordu. Psişik yapıyı anlamak için de bu yapıyı oluşturan temel öğeleri saptamak gerekiyordu. İşte Dilthey'in biyografi ve otobiyografiye ilgisi de buradan kaynaklanmıştı. Öyle ki bireyin tarihsel boyutunu en iyi ortaya koyacak şey onun tüm edimlerini aydınlatacak olan yaşam öyküsü idi. Aynı şekilde otobiyografide de, "yaşamın akışı, insanın anlama yeteneğinin bu yaşamı özgül koşullar içinde meydana getiren şeyin ne olduğunu keşfetmeye çalıştığı bir dış olay olarak beliri(yordu)". Bu bağlamda otobiyografi, belleğin seçtiği anlamlı (belirleyici) yaşam anları ile başlıyor ve sonra da içsel düşünce bunları tutarlı bir bütünlük haline getiriyordu. Ve böylece "tarihsel bağlantıların açıklanması işleminin yarısı daha başlangıçta sağlanmış olu(yordu)".[21] Ne var ki yaşam öznel öğelerden ibaret değildir ve açıklamanın bir de öbür yarısı vardır; çünkü Dilthey, örneğin Leibniz'in "monad"lar dünyasında olduğu gibi içe dönük, dışa açılan penceresi olmayan bir *öznellikler* dünyasına inanmamaktadır ve bu kapalı dünyayı aşmak zorundadır. Kısaca, evrensel tarihi anlamak için biyografi ve otobiyografinin sınırlarını aşmak, insanların tüm nesnelleşmiş edimlerini hesaba katmak gerekmektedir. Her yaşam, daha çocukluk yıllarından itibaren kendisini koşullandıran sayısız öğenin ürünü olarak biçimlenmekte ve bu bütünlük içinde ayrıntı oluşturmaktadır. *Ayrıntının* tam anlamıyla anlaşılması ise daha önce *bütünün* anlaşılmış olmasını zorunlu kılar.

Bu kısır döngü nasıl aşılacaktır?

Dilthey, bu kısır döngüden kurtulmak için önce “yaşam göstergeleri” adını verdiği öğeleri incelemiş ve bunları üç kategoriye ayırmıştır. Bunlardan birincisi kavramlar, hükümler ve düşüncelerin oluşturduğu kategoridir ve bu öğeler zihin hallerini değil, nesnel durumları ve nesnel ilişkileri aydınlatırlar. Edimlerden oluşan ikinci kategori ise bireylerin niyetlerini açıklamaktadır. Nihayet bir de Dilthey’in “yaşam tecrübesi ifadeleri” adını verdiği üçüncü kategori vardır ki, insanların en ufak jestlerinden, kendilerini anlattıkları sözlere ya da sanatsal dışa vurmalara kadar uzanan bu ifadeler onları nesnelleştirenleri daha iyi tanımamızı sağlarlar. Örneğin bir sanat eseri, yaratıcısını, bizlere yaşam öyküsünden daha çok tanıtır ve psişik hayatımızın bilinç ötesi varlığını bu ifadeler sayesinde aydınlatabiliriz.

Dilthey teorik, pratik ve açıklayıcı (açığa çıkarıcı) olarak adlandırabileceğimiz *yaşam ifadelerini* çözümledikten sonra, bunlara özgü anlama biçimlerini de ortaya koymuştur. Böylece düşünürümüz, ilk olarak, bir insanın içinde yaşadığı toplumda herkesin paylaştığı ve kullandığı ifadeleri ele alıyor ve bunların anlaşılma şeklini “basit anlama” olarak niteliyor. “Basit anlama” kolektif plandaki anlam ortaklığı ile ilgilidir ve ifade edilen şeyle ifadenin kendisi arasında hiçbir tereddüde yer bırakmayan, örneğin “bu bir evdir” şeklindeki ilişkiyi ortaya koyan anlama şekli olarak sunulmuştur.

Dilthey, “basit anlama” ile ulaşılan anlam ortaklığını açıklamak için, Hegel’den esinlenerek, “objektif espri” kavramına başvurmuştur. Bu kavram, düşünüre göre, tarihsel olaylar yaşam tecrübesini ve otobiyografiyi aşan bir alana taştığı ve bu alanlar da bilim konusu olduğu için gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Dilthey’in “objektif espri”yi Hegel’den farklı bir içerik içinde benimsediğini görüyoruz. Hegel “objektif espri”yi tarihi yaşamın hukuki, siyasi ve iktisadi yönleriyle sınırlı olarak kullanmıştı; buna karşılık Dilthey kavramın kapsamını din, sanat ve felsefeyi de içerecek şekilde genişletmiş ve “objektif espri”yi, Hegel’in daha çok “mutlak espri” için benimsediği içerikte tasarlamıştır. Bu anlayış içinde, “objektif espri, diyor Dilthey, bireyler arasındaki ortak şeylerin anlamlar dünyasında *nesnelleşmesi* ile ortaya çıkan” ve “geçmişin bizim için devamlı bir bugün haline gelmesini sağlayan” çeşitli biçimleri temsil eder. Dilthey bu konuda, örneğin, “birkaç sandalyenin bulunduğu herhangi bir oda, ağaç dikilmiş her toprak parçası çocukluğumuzdan beri bizler için anlaşılır şeylerdir; diyor;

çünkü ortak amaçlar tespit eden, düzen kuran ve değerler tanımlayan insan eğilimi her odaya, her kareye bir anlam atfetmiştir”.[22] Kısaca “basit anlama” bizlere ortak yaşamımızı sağlayan ham bilgileri vermektedir. Bu anlama şeklinin başlıca araçları *empati* ve *karşılaştırma* yöntemleridir.

Anlam ortaklığı genel olarak günlük yaşamdaki “basit anlama” şekli için yeterlidir. Oysa bazı durumlarda şu ya da bu nedenle yaşam tezahürleri hakkında sorgulamalar, farklı anlayışlar ortaya çıkar ve bu durumlar da daha üst düzeydeki bir anlama şeklini zorunlu kılar. Burada artık dar bir çerçevede üzerinde birleşilmiş *ortak anlam* yeterli değildir; açıklığa kavuşmak için daha üst plana yükselme, genelleşme zorunluluğu doğmuştur. Dilthey bu ikinci anlama şeklini de “yüksek anlama” olarak niteliyor. “Basit anlama”da anlam ortaklığı için yeterli olan *empati* ve *karşılaştırma* yöntemleri artık “yüksek anlama”da yeterli değildir; bunların yerini burada *tümevarım* yoluyla genel anlamlara ulaşma çabası alır. Böylece *insan bilimleri de bu alanda devreye girer* ve her biri kendine özgü tutarlı bir çerçeve sunarak yorum ve anlama farklarını ortadan kaldırmaya çalışır.

Dilthey bazı durumlarda “yüksek anlama”nın da yetmediğini ve “*ifade-ifade edilen ilişkisi*”ni aşmak, “yapılmış (üretilmiş) şeyle, yapıcılık (üreticilik) ilişkisine” geçme gereğinin doğduğunu söylemektedir. Böyle özel durumlarda da üçüncü tip anlama şekli ile karşılaşıyoruz. Bu ihtiyaç ancak psikoloji, empati, karşılaştırma ve tümevarım yöntemlerinin yeterli olmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu en üst anlayış şeklinde söz konusu olan şey, Dilthey’e göre, artık bir yazarın kişiliğinin “anlama” amacıyla *yeniden inşası* değil, üretme tecrübesinin yenilenmesi, daha doğrusu *yeniden üretme (yaratma)* sürecinin yaşanmasıdır.[23] Sanat eserlerinin yorumuyla tarihî eserlerin yorumu arasındaki fark da burada kendini göstermektedir. Sanat eserleri yaşam dünyasını hayal ürünü olan, fakat “ideal”leştirilmiş modellerle aşarken, tarih bilimi yapısal eklemlenmeleri aydınlatarak üst bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır.[24] Tarihteki değerler koyma, hedefler belirleme şeklindeki etkinlik sistemi, salt nedenselliğe dayanan doğal sistemden farklıdır. Dilthey bu ikilemi Hegel’de “mutlak espri”nin işlevi olan ve son aşamada her türlü ötekileşmeyi dışlayarak esprinin kendisine saydamlaşması anlamına gelen “tarihî bilinç” öğesi ile aşmak istemiştir.[25] Bu perspektifte “objektif espri”nin figürleri (din, sanat, felsefe, bilim, sivil toplum, yaşam tarzı ve her türlü insan edimi)

tarih bilinci için kendi kendini tanımanın araçları olmaktadır. Böylece Dilthey'e göre Hegel'in salt entellekte ve kavramsallığa dayanan spekülatif felsefesini aşıp, felsefeyi, bilimin yanında bir "yaşam ifadesi" ya da "felsefenin felsefesi" şeklinde ele almak da mümkün olmaktadır. Ne var ki bütün felsefi ve hermenötik inceliklerine rağmen, Dilthey, yine de –Gadamer'in ifadesiyle– "kendisini büyüleyen" Kartezyen ikilemden kurtulamamış ve insanın "*yaşamdan hareket ederek* kendini tanımasının nasıl olup da bilimsel bilgi doğuracağı konusundaki açıklamalarında başarısız kalmıştır".[26]

Dilthey: Bilim, İdeoloji ve Toplumsal Sınıf Gerçeği

19. yüzyılın sonlarında bilim ve felsefe, doğa, insan ve toplumsal yapı (ikinci doğa) arasındaki ilişkileri anlamaya ve açıklamaya çalışıyordu. Romantik akım, Alman Tarih Okulu, neo-Kantizm ve hermenötik bu bağlamda Dilthey'in başlıca akademik referanslarını teşkil ettiler. Düşünür ayrıca Fransız pozitivizmi ve İngiliz ampirizmi ile de ilgilenmiş ve onlardan da etkilenmişti; fakat asıl sorunsalı Hegel'den beri en büyük tartışmaların odağı haline gelen *tarihsellik* ve *tarih bilinci* oldu. Bu bağlamda, Dilthey, Kant'ın "saf aklın eleştirisi"ni "tarihsel aklın eleştirisi" şeklinde düzeltmek ve yenilemek iddiasındaydı. Yine de bu tercihi, düşünürün 19. yüzyıl düşüncesi içinde kayıtsız kalacağı tek bilimsel akımın tarihî maddecilik ve sosyalizm olmasına engel teşkil etmedi. Dilthey, Marx'tan tek satır okumamış olmasına rağmen sosyalizmi yadsıdı; dahası, Nietzsche gibi sosyalizme karşı düşmanca yazılar yazdı. Ve bir yaşam filozofu olarak tarihe derin bir ilgi duymasına rağmen, araştırmalarını tamamen teorik ve epistemolojik plana yöneltti. Somut bir tarihî araştırma onun işi değildi. Benimsediği akademik misyon, doğa bilimlerinin belirleyici çerçevesini yadsımadan, insan bilimleri ile tarih-yazıcılığını bilimsel bir temele oturtmaya çalışmak oldu. Ona göre bilim, *doğa*, *insan ve toplum* şeklindeki üç temel öğe arasında bir sentez gerçekleştirmeliydi.

Dilthey insanı "yaşam tecrübesi" çerçevesinde değerlendiriyor ve bu planda psikoloji ile hermenötiğe dayanıyordu. Bu konuda Schleiermacher'i izlemiş, fakat onun doğa bilimleri statüsünde düşündüğü psikolojiyi, "betimsel ve analitik psikoloji" olarak yeniden yapılandırmıştı. Dış dünyayı ve toplumsal birimleri ise kendi sisteminde Hegel'in "mutlak espri"sinin yerini alan "objektif espri" içinde çözümleyebileceğini düşünüyordu.

Objektif espri insanla ilgili “nesnelleşmiş” tüm öğeleri kapsıyor ve farklı statüde “anlama”, “yorumlama” ve “açıklama”lara malzeme teşkil ediyordu. İnsan bilimlerinin alanı Dilthey’in *kültür sistemi* ve *toplumun dışsal örgütlenmeleri* şeklinde iki başlık altında topladığı yapılardı. Bunlardan kültür sistemleri insanların bazı amaçları gerçekleştirmek için, bilerek ve isteyerek bir araya gelmeleri, iş birliği yapmaları ile oluşuyordu. Bu amaçlar evrensel boyutlu idiler ve iktisat, siyaset, sanat, din vb. gibi her türlü alanı kapsıyorlardı. Buna karşılık dışsal örgütlenmeler *aile* ve *devlet* gibi yerel ve devamlı kurumsal yapılardan oluşuyordu. Bu yapılarda, bazı sürekli nedenler “bir kısım insanın iradesini bir bütün teşkil edecek şekilde birbirine bağlıyordu”.[27] Dilthey’in bu ayrımdan hareket ederek işaret ettiği gibi, Aydınlanmacı düşünürler daha çok evrensel boyutlu kültür sistemleri üzerinde durmuş, fakat bu yapıların gerçek hayattaki yerlerini abartmışlardı. Buna karşılık Tarih Okulu da organik yapıları ön plana çıkarmış ve aile, devlet gibi kurumları doğal kanunlar bağlamında açıklamaya çalışmıştı. Oysa Dilthey bu iki yaklaşımı da yanlış buluyor, bunları uzlaştırıcı bir üçüncü yol arıyordu. Çünkü insan tarihsel bir varlıktı ve maddi dünyanın bir parçası olmasına rağmen bünyesinde doğa kanunlarını aşan bir taraf vardı. Ve bu durum insan bilimlerini doğa bilimleri karşısında “göreli bir bağımsızlık” statüsüne sokuyordu.

Bu ikilem nasıl aşılacaktı?

Dilthey bu iki alanı yaşamın bütününü kapsayan ve “yapıcı bütünleşme” (*Wirkungszusammenhang*) adını verdiği görünüşte daha tarafsız bir kavramla birleştirmek istemiştir. Düşünüre göre yaşamın tarihselliği, doğal ve ereksel çözümlemelerden önce, etkinlik ve yapıcılık terimleriyle kavranabilirdi. Dilthey tarihi yapan öğelerin bu kavramdan hareket edilerek anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Burada tüm tarih-yazıcılığının karşılaştığı temel soruyla karşılaşıyoruz: Gerçekten de, Dilthey’e göre, tarihin yapıcı unsurları neler ve/veya kimlerdi?

Dilthey tarihin yapıcı unsurları olarak değer ve anlam üreten ve bazı ortak amaçları gerçekleştirmeye yönelik “yapıcı bütünleşmeler”i işaret ediyordu. K. Flasch düşünürün burada daha çok “ulus” olgusuna gönderme yaptığı kanısındadır.[28] Gerçekten de bu kavram Dilthey’in kendi “yaşam tecrübesi”nde sıkı sıkıya sarıldığı Alman milliyetçiliği bağlamında daha net bir anlam kazanıyor. Dilthey’in “bir amaç etrafında bütünleşmiş bir organ”

şeklinde tasavvur ettiği millet olgusu, düşünürün toplumsal sınıfları dikkate almayan kuramına da daha çok ışık tutmaktadır. Akademik misyonunda *içsel hayatın* “anlama” işlevi ile *dışsal hayatın* “açıklama” işlevini bir türlü birleştiremeyen ve “yaşam tecrübesi”ne öncelik veren düşünür, kamusal hayatında da II. Wilhelm’i yücelten bir ideolojinin taşıyıcılarından biri olmuştu. İnsan bilimlerine temel yaptığı psikoloji ve “ötekinde kendini arama” (empati) yöntemi kendisini bir kısır döngü içine sokunca “tarih bilinci”ne ve aristokratik “yaratma” fikrine sarılmış ve bilimden tarih felsefesine kaymıştı.[29] “Filozof, diyordu, tarihî izlerden oluşan ham madde üzerinde tarihçinin yapacağı işlemleri bizzat kendisi yapmalıdır; aynı zamanda bir tarihçi olmalıdır”.[30] Oysa önerdiği yöntemle, kendisi, bir tarihçi değil daha çok bir ideolog oldu ve mevcut düzeni korumak için dinî inançları dahi seferber etmeye çalıştı. Wilhelm Almanya’sında Dilthey’in ideolojik işlevini K. Flasch şu satırlarla betimlemiştir: “Dilthey tarafından kesin bilim olarak kabul edilen insan bilimleri, Wilhelm İmparatorluğu’nun istikrarını ve hegemonyasını sağlamak için seçkinleri eğitmekle yükümlüydü. Dilthey egemen sınıfın tüm gücüyle hüküm sürebilmesi için bir ‘inanç’a sahip olması gerektiğini iddia ediyordu (…) *Kültürlü insanlar arasında inanç kaybolursa*, diyordu, *o zaman sosyal-demokrasi* (Alman İşçi Partisi, T. T.) *haklı çıkar*”.[31] Aynı paralelde Slavların barbarlığını vurguluyor, antidemokratik, antifeminist fikirler ileri sürüyordu.

Dilthey’in akademik çalışmalarının ideolojik bir misyonla örtüşmesini düşünürün salt sınıf konumu ve sınıf çıkarlarıyla açıklamak herhalde yeterli olmayacaktır. Bu konuda yapılan yorumlarda Alman Üniversitesi’nin gelişme şekli ve yarattığı “mandarinlik” geleneği de sık sık analize katılan bir öğe olmuştur. Gerçekten de 19. yüzyılın başlarında bir *Aydınlanma kurumu* olarak yaratılan Berlin (Humboldt) Üniversitesi, ilk modern üniversiteyi teşkil etmiş ve bu niteliğiyle de tüm Avrupa ülkelerine örnek olmuştu. Ne var ki kapitalizmin yeterince gelişmediği, feodal-aristokratik öğelerin başat olduğu bir ortamda, bu üniversite, toplumun ilerisinde bir kurum hüviyetine bürünmüş ve bir ölçüde kendi başarılarının esiri olarak Alman milliyetçiliğinin kuramsal temellerini de üretmeye başlamıştı. Akademik mandarinlik geleneği de bu gelişme içinde doğdu ve giderek Alman üstünlüğünün aracı haline geldi. Bu geleneği ve yarattığı krizi inceleyen F. K. Ringer, kapitalist dünyanın sömürgecilik yarışına ve sonunda da savaşa sürüklendiği 1890-1920 dönemini “kültürel kriz” yılları

olarak niteliyor. Dilthey'in, 1911'de ölene kadar, Berlin Üniversitesi'nde, bir zamanlar Hegel'in başkanlık yaptığı kürsüde ders verdiği bu dönem, aynı zamanda düşünürün sistemini tamamladığı ve tezlerini yaydığı yıllar oldu. Ringer, bu dönemde Alman profesörlerinin "manevi liderlik" işlevlerini bir yana bırakarak, "Wilhelm Almanya'sında "gürültücü ve saldırgan bir şekilde" gündeme gelen "yeni realizm"e kendilerini kaptırdıklarını yazıyor.[32] Bu gelenek içinde tarihçilik de, "19. yüzyılın büyük kısmında Alman tarihçilerin başöğretmeni olan Ranke'nin etkisi altında" siyasi ve askeri tarihçilik sınırlarını aşamamıştı. "Toplumsal tarih, diyor Ringer, mandarinlerin gerçeklik anlayışına özellikle uymuyordu; çünkü bu, onların kültürel misyonla ulusal 'bütünlüğü' tek yanlı olarak özdeşleştiren entelektüel liderliklerine tehdit teşkil ediyordu".[33] 1860'ların liberal mandarinliğinin (*Bildungsliberalismus*) devamı olan bu akım materyalizmden nefret ediyor ve kendisini bir çeşit "ruh aristokrasisi" (*Geistesaristokratie*) olarak görüyordu.[34] Dilthey de bu ortamda yetişmiş; bu ortamın egemen değerlerini paylaşmış ve eserleriyle onlara daha "bilimsel" dayanaklar bulmaya çalışmıştı. Ne var ki temel dayanak yaptığı *yaşam tecrübesi* insanların maddi yaşama koşullarını yeniden üretmek için kurdukları üretim ilişkilerini ve sosyal sınıf gerçeğini dikkate almıyordu ve sonuç olarak da Dilthey, tüm çabalarına rağmen, sistemine inandırıcı bir bütünlük sağlayamadı. Düşünür bu bütünlüğü felsefede aramış, fakat bilimi ve değerleri tarihselleştirdiği ölçüde felsefeyi de göreselleştirdiği için bu arayış anlamsız hale gelmişti.[35]

20. yüzyılın başlarında Max Weber Batılı toplumlarda gelişen iş bölümüne işaretle, "Artık hiç kimse, tam bir uzmanlaşmaya dayanmadan bilim alanında yetkin bir şeyler yaptığından emin olamaz" diyordu.[36] Tüm düşünce hayatı boyunca tarihsellikle bilimselliği bağdaştırmaya çalışan Dilthey'in kendisi de her disiplini gettolaştıran bu uzmanlaşma yarışında tarihçi olarak değil, filozof olarak yer aldı. Fakat çağdaş felsefeyi de tarihsellik ve tarih bilinci konularında etkilemekten geri kalmadı. Bu etki daha çok 20. yüzyılın en ünlü filozoflarından Heidegger kanalıyla gerçekleşti ve –Dilthey'in özleminin tam aksine– tarihle felsefeyi kesin çizgilerle ayırdı.

Heidegger, Varlık Felsefesi ve Tarih

Husserl'in Çıkmazı ve Ontoloji

19. yüzyılda bir yandan doğa bilimlerindeki gelişmeler, öte yandan da insan bilimlerinin felsefeden koparak özerkleşmesi, evrensel gerçekleri temellendirme iddiası taşıyan felsefenin üstün statüsünü sarsmıştı. Sorun, Kant'tan beri inandırıcı bir çözüme kavuşturulmamış olan bilgi kuramında düğümleniyordu. Özne-nesne ilişkilerinde özneye ve aklın kategorilerine öncelik veren Kant aslında bu ikilemi aşamamıştı. Kant özneyi ikili bir konumda ele almış ve evrenin kurucusu olarak "aşkın-ego"yu kabul etmesine rağmen bu evren içinde bir de "ampirik ego"ya yer vermişti. Nesnel dünyanın bir parçası olan ve onun kanunlarına tabi olan ampirik ego aşkın egodan kopuktu. 19. yüzyılın ikinci yarısında neo-Kantçı filozoflar bu ikilemi önce "değer ilişkileri", daha sonra da –Dilthey'in açtığı yolda– psikoloji ve hermenötik sayesinde aşmaya çalışmışlar, fakat başarılı olamamışlardı. Hatta Dilthey, bu amaçla, o sırada bir doğa bilimi şeklinde düşünülen psikolojiyi yeniden yapılandırmaya çalışmış ve "betimleyici ve analitik" bir psikoloji tasarlamıştı. Daha sonra Husserl'in çıkış noktası da fenomenolojinin öncülerinden biri olarak gördüğü Dilthey'in bu girişimi oldu. "Esprinin en büyük bilginlerinden biri olan Dilthey, diyordu Husserl, yaşamının tüm enerjisini doğa-espri ilişkilerini aydınlatmaya, betimsel ve analitik bir psikolojiyle tamamlanması gerektiğini düşündüğü psiko-fizik psikolojinin nasıl işlediğini açıklamaya yöneltti. Windelband ve Rickert'in çabaları da maalesef arzu edilen sonuçları vermediler".[1]

Husserl'in bu itirazı aslında doğal psikolojinin yanında bir de betimsel psikoloji yaratma çabasına karşı değildi. 19. yüzyılın büyük bir kısmı "doğa bilimlerinin yanı sıra onlarla aynı statüde bir psikoloji bilimi kurma" çabalarıyla geçmişti. Husserl'in itirazı, ister doğacı ister betimsel nitelikte olsun bütün bu çabalara, yani tüm modern psikolojiye "doğacı, daha doğrusu fiziksel ön yargıların" egemen olmasıydı. Kısaca Husserl'in gözünde betimleyici ve analitik psikoloji de, tüm iddiasına karşın, son tahlilde natüralist temelli olmaktan kurtulamamıştı. Oysa "Fizik ilmi gibi fen bilimi statüsünde bir psikolojiden söz etmenin bir saçmalık olduğu artık bizim için çok açık bir şeydir" diyordu Husserl.[2]

O halde ne yapmalıydı?

O halde bilimleri temellendirme girişiminde psikolojiyi bir yana bırakmak, tekrar felsefeye dönmek ve felsefeyi fen bilimlerine özgü kesinliğe kavuşturmak gerekiyordu. Kant'la beraber teolojiye karşı zafer kazanmış olan felsefenin karşısına bu kez de psikoloji çıkmıştı; şimdi de onu yenmesi gerekiyordu. Ne var ki felsefeye de artık Kant'ın ve Alman idealizminin *a priori* kategorileri ile dönmek mümkün değildi. Bu düşünceyle, Husserl, felsefedeki yeniden yapılanmayı gerçekleştirmek için Descartes'a ve onun "*Cogito*"suna başvurdu ve Fransız filozofun girişimini radikalleştirdi.

Descartes, "modern felsefe"yi, bildiği her şeyden şüphe ederek başlatmıştı. Yaklaşık üç yüz yıl sonra Alman filozofu E. Husserl de temel eserine Descartes'ı överek başladı ve kendi felsefesini de bir çeşit "neo-Kartezyanizm" olarak adlandırdı. Husserl'e göre "gerçekten filozof olmak isteyen herkesin, *hayatında tek bir kez*, içine kapanması ve kendi benliğinde o ana kadar kabul edilmiş tüm bilimleri dışlayarak onları yeniden kurmayı denemesi" gerekiyordu.[3] Descartes'ın "*Cogito ergo sum*"u bu yüzden mutlu bir girişimdi; fakat ne yazık ki Fransız filozofu bu girişiminde yeterince radikal olamamış ve "akıl"ı zamanının "her türlü ön-kabulünden temizleyememişti". Ve Husserl'in Descartes'da ön-kabul olarak nitelediği doktriner temel de Fransız filozofun, "geometri veya daha doğrusu matematiğe dayanan fiziği bilimsel ideal olarak benimsemesi" olmuştu. Yani Descartes her şeyden şüphe ederken çağına damgasını vuran Galile fiziğinden de şüphe etmeyi unutmuştu. Oysa Husserl felsefesi bilinci tamamen boşaltıyor ve başta geometri olmak üzere tüm bilimlerin temellerini her türlü *a priori*'nin dışında sorguluyordu. Kısaca bilinç tamamen boş bir kalıptı ve tek başına hiçbir şey ifade etmiyordu: Bilinç ancak "bir şeyin bilinci" olabilirdi. Husserl bilincin temel yapısı olarak "niyetsellik"i (*Intentionalität*), yani ancak başka bir şeyle birlikte ve onun bilinci olarak var olabilme niteliğini vurgulamıştır.[4]

Husserl, Descartes'daki gibi matematik-fiziğe, ya da Kant'taki gibi aklın *a priori* kategorilerine dayanan bir felsefeyi değil, "kesin bir bilim" statüsünde yeniden yapılandırmak istediği bir felsefeyi hedeflemişti. Gerçekten de daha 1911'de "kesin bilim" (*strenge Wissenschaft*) olarak ilan ettiği felsefeye "özel alan" olarak da "mutlak egemen bir bilincin saf

bakışlarına açık bir ‘öz’ler dünyası” atfediyordu.[5] Buna ulaşmanın yolu ise önce tüm bildiklerimizi “parantez içine almak” (*époché*) olacaktı.[6] Bu işlem ile filozof, araya metafizik öğeler sokmadan, yaşamla dünyayı, öznelerle nesneleri doğrudan buluşturmak istiyordu. Ne var ki parantez içine alınan dünya zamansallıktan da koparılıyor ve “hiçbir şeyin cereyan etmediği, hiçbir şeyin acil olmadığı, fakat her şeyin aydınlanması gerektiği ve aydınlanabileceği” bir dünya haline geliyordu.[7] Ve öyle görünüyor ki hem bu dünyanın içinde hem de dışında yer alan fenomenolog da zaten her şeyi önceden biliyordu.

Husserl parantez içine alınacak bilgi ve duygu dünyası için “yaşam dünyası” (*Lebenswelt*) kavramını önermiştir. Sisteminin anahtar kavramlarından biri olan “yaşam dünyası” ile düşünürümüz aslında somut olarak neyi ifade ediyordu? Hemen söyleyelim ki “yaşam dünyası” sonunda Husserl’in de çözemediği bir ikilem üzerine kurulmuştu. İlke olarak, bu kavram, bireylerin ilk ve herkes tarafından paylaşılan bilinç hallerini (“Doxa”ları) içeriyordu. Ne var ki her ego, bu bilinç hallerine kendi konumundan, kendi perspektifinden ulaşıyor ve böylece ortaya çoğulcu bir yapı çıkıyordu. Bu durumda her bilgi-duygu konusu da nesnelerin kendisi olmaktan çıkıyor, “konum”ları ya da “kontekst”leri haline geliyordu. Örneğin bir nesne, özneye soyut ve kavramsal bir bütünlük içinde değil, belli bir konumda, bu konuma göre biçimlenmiş anlamlar, ışıklar, renkler vb. demeti içinde görünüyordu. Kısaca “yaşam dünyası” öznelere ve perspektiflere göre değişen çoğulcu bir dünya idi ve gözlemci (ya da fenomenolog), tekil dünyaya bu farklı pencerelerin oluşturduğu çoğulluk içinde tümevarım yöntemini uygulayarak ulaşıyordu. Bu süreci açıklarken, “bu dünyada gerçekten ne yapıyoruz?” diye soruyor Husserl ve şu yanıtı veriyor: “Yaptığımız şey, kesin olarak, sonsuza yayılan bir *önceleme*dir. Her yaşam, tümevarım da diyebileceğimiz bir öncelemeye dayanıyor. Var olmak konusunda, en basitinden başlayarak her tecrübede ulaşılan kesin kanı, zaten bir tümevarımdır.”[8]

Kuşkusuz insanlığın gelişiminde günlük hayatın basit, kendiliğinden tümevarım uygulamalarından bilim yöntemi olarak kullanılan tümevarıma geçilmişti ve dünya belli bir tarihten itibaren matematik bir dünya olarak algılanıyordu. Fakat bu durum, “yaşam dünyası”nın, teorik ve pratik tüm sorularımızı sorduğumuz, her şeyi hissettiğimiz, zaman ve mekânda somutlaşmış her öğeyi içeren bir dünya olmasına engel teşkil etmiyordu.

Husserl fenomenolojisini Kant'tan ayıran nokta şuydu: Kant'ta aşkın ego ile ampirik ego birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştı ve insanın biyolojik varlığı maddi dünyanın (Numen âleminin) bilinmezleri arasındaydı. Oysa Husserl'de bu iki ego birbirine içsel ilişkilerle bağlanıyordu. Her birey bir yandan yaşam dünyası içinde konumlanmış iken, öte yandan da bir çeşit aşkın egoyu kendinde taşıyordu. Yani yaşam dünyasını fenomenolojik paranteze alarak (*époché*) dış dünyanın varlığı konusundaki egemen felsefi yargılardan kopabiliyor ve bir ilk-ben (*Ur-Ich*) olarak olguları ilk bilince ulaştıkları şekilde inceleyebiliyordu. Böylece Kant'ta *tekil* bir konumda olan *aşkın ego* Husserl'de *çoğulcu* bir yapı şeklinde karşımıza çıkıyordu. Oysa güçlük de buradaydı ve şu soru yanıtlanamıyordu: Devamlı "yaşam dünyası"nın sınırları içinde bulunan "bireysel ego" nasıl olup da aynı zamanda bu "yaşam dünyası"nı bütünlüğü içinde kuran ve evrensel geçerliliğini sağlayan bir "ilk-ben" ya da "aşkın-ego" olabiliyordu? Bu soruyu Husserl de yanıtlayamamıştır ve Habermas, düşünürün bu teorik çıkmazı itiraf eden şu sözlerini naklediyor: "Hem dünyayı kuran, hem de bizzat bu dünyaya uyumlu bir öznellik olan insanlık ne olabilir?"[9] Böylece filozofun son yazılarından birinde de ifade ettiği gibi, felsefeyi "kesin bilim" yapma amacı bir "rüya" gibi sona eriyordu.[10]

Husserl'in öğrencisi Heidegger bu kısır döngüden insanlığın çoktandır "unutmuş" olduğu "varlık sorunu"na (ontolojiye) dönülerek çıkılabileceğini ileri sürmüş ve temel eserini bu konuya ayırmıştır.

Heidegger, Var Olmak ve Zaman

Dilthey insan bilimlerini "yaşam tecrübesi" (*Erlebnis*) kavramıyla betimsel psikoloji temeline dayandırmaya çalışmıştı. Husserl ise felsefeyi ön plana çıkararak "yaşam dünyası"nı (*Lebenswelt*) "aşkın bilinç"in sorgulamasına konu yapmış ve bu şekilde geliştirdiği bir "bilinç felsefesi"ni kesin bir bilim statüsüne kavuşturmak istemişti. Heidegger her iki düşünürden de etkilendi; fakat bilinç felsefesini ve doğacı zaman anlayışını "varlık kuramı" (ontoloji) temelinde aşmaya çalıştı.

"Var olmak ya da olmamak; işte sorun bu!" Aslında Heidegger'in temel sorusu da, şeklen, dört yüz yıl önce Hamlet'in sorduğu sorudan farklı değildi. Ne var ki, Heidegger'e göre, "olmak"ın gerçek anlamı Sokrat'tan beri unutulmuş ve varlık sorunu o tarihlerden itibaren artık hep metafizik

kavramlarla tartışılmaya başlanmıştı.[11] Bunun nedeni şuydu: İnsanlar yaşamlarında devamlı olarak “olmak”la (*Sein*) değil, “olan”larla (*Seiende*) karşı karşıya idiler ve gerek ham (sezgisel) bilgilerimiz, gerekse bilimsel nitelikteki bilgilerimiz “olanlar” dünyasıyla ilgiliydi. Kısaca “sözünü ettiğimiz, düşündüğümüz, karşısında şu veya bu şekilde tavır aldığımız her şey, ne olduğumuz ve nasıl böyle olduğumuz, bütün bunların hepsi ‘olan’ idi”.[12] Husserl “fenomenolojik parantez” içine aldığı bu dünyayı her “ego”ya *aşkın* bir perspektif atfederek aşmaya çalışmış, fakat başarıya ulaşamamıştı. Heidegger ise felsefenin sarsılmış statüsünü tekrar üstün kılmak konusunda Husserl ile aynı fikirde olmakla beraber, bu sorunu, “olanlar dünyası”nda çok özel bir yer işgal eden “insan”ın konumunu sorgulayarak çözmek istemiştir. Filozof bu sorgulamayı felsefesine temel teşkil eden yeni bir kavramla yapmıştır. Bu kavram *Dasein* kavramıdır. O halde biz de açıklamalarımıza *Dasein* kavramıyla başlayabiliriz.

Gerçekten de *Dasein* nedir?

Sözcük, anlamı itibariyle *Dasein*, “orda-olmak” (*Da/*orda, *Sein*/olmak) anlamına gelir. Bu kavram felsefe dilinde daha önce de Feuerbach tarafından “insan varlığı” anlamında kullanılmış ve yabancı dillere de bazen bu şekilde çevrilmişti. Oysa Heidegger’in doğrudan “insan” ya da “insan varlığı” gibi bir terimi seçmemiş olması, düşünürün felsefe planından antropoloji planına kaymış olma gibi bir izlenim verme korkusundan kaynaklanmaktadır. Antropoloji bir bilim dalıdır; oysa *Dasein* bilimi aşan, bilimi de temellendiren bir felsefenin (Heidegger’in ontoloji kuramının) anahtar kavramıdır.

Heidegger, bilimi, “birbirlerini temellendirerek birbirlerine bağlanmış olan doğru önerilerin oluşturduğu bir bütün” olarak tanımlıyor ve bilimleri “*Dasein*’ın (insanın) davranış biçimleri” olarak sunuyor.[13] İçinde yaşadığımız, bilimler aracılığıyla anlamaya çalıştığımız dünya “olan”lar dünyasıdır ve *Dasein* hem nesnel dünyanın (*Olmak*’ın) bir parçası olma, hem de onu aşan bir özelliğe sahip olma gibi ikili bir yapı arz etmektedir. “*Dasein*’ı ayırt eden şey, diyor Heidegger, ontolojik olmasıdır”.[14] Bu ifadede Heidegger’in felsefesine temel teşkil eden *ontik-ontolojik* ayrımı ile karşılaşıyoruz. *Dasein*, varlık felsefesinde “olan”la “olmak”ın, “ontik”le “ontolojik”in buluşma noktasıdır.

Heidegger’e göre Platon ve Aristo’dan beri “olan”lar (*Seiende*) dünyasında yaşıyoruz ve “olmak” (*Sein*) unutuldu. Çünkü filozoflar “olmak”ı ebed-müddet, ölümsüz bir töz olarak düşünüyorlardı ve bilimsel rasyonalite de bu temel üzerine kuruldu. Oysa *Dasein* ölümcül idi ve Heidegger temel eserinde geliştirdiği çözümlemede (*Dasein analytik*), *Dasein*’ın asli niteliği olarak *ölümcül* olmayı (*Sein zum Tode*) vurgulamıştı. Böylece *Dasein*, evrene, fiziğin soyut ve ölçülebilir *zamansallık* anlayışını aşan asli bir *zamansallık* kavramı sokuyordu. “*Dasein* olarak adlandırdığımız ‘olan’ (*Seiende*), diyor Heidegger, *zamansallık* olarak ortaya çıkıyor”.[15] Zaten düşünür de ünlü eserine, bu nedenle ve ontolojisini özetleyecek şekilde, “*Olmak ve Zaman*” adını vermemiş miydi?

Heidegger’de *Dasein* kavramı, 1920’lerin Almanya’sında, sistemini egemen felsefe anlayışlarından ayıran ve ona felsefe dünyasında “çığır açıcı” bir nitelik kazandıran bir araç izlenimi vermiştir. Gerçekten de Heidegger varoluş felsefesini bir yandan Husserl’in “yaşam dünyası”na, öte yandan da neo-Kantçıların ve Dilthey’in değer ve yaşam felsefelerine karşı geliştirmişti.[16]

Heidegger’de *Dasein* analizi, gündelik yaşamı (*Alltäglichkeit*) sorgulama ve bu alanda “geçerli” kabul edilen yorumlara (bilim adamlarının ve tarihçilerin yorumlarına) karşı *varoluşun gerçek anlamını* ortaya koyma hedefine yönelikti. Aslında bu gündelik yaşam dünyası *asli* (*authentisch*) *dünya* değildi. Gerçek niteliğini unutmuş, gündelik hayatın akışı içinde “yabancılaşmış” sıradan insanların (*das Man*) dünyası idi ve bu dünyada insanlar belli bir çevrede (*Umwelt*), başka insanlarla beraberlik içinde (*Mitsein*) yaşıyorlardı. Heidegger bu dünyayı asli (ontolojik) varoluştan ayırarak “ontik” dünya olarak adlandırmıştır. Böylece, düşünürümüz *Dasein*’i, asli saymadığı tarihi ve toplumsal yaşam içinde açıklama çabasına girişmez ve daha çok *Dasein* yapısının üç yönünü aydınlatmaya çalışır. Ona göre *Dasein* ontolojik açıdan karşımıza varoluş (*Existenz*), sahtelik (*Faktizität*) ve düşüş (*Verfall*) şekillerinde ortaya çıkıyordu.

Heidegger, Dilthey ve Yorck

Heidegger’in *Dasein*’ı zaman ve tarihsellik bağlamında yorumlayan analizinde Dilthey okumalarının, özellikle de Kont Yorck’un Dilthey’e yönelttiği eleştirilerin önemli bir payı olmuştur.[17] Dilthey, Heidegger’in

ifadesiyle, “çabalarını *insan varlığını bütünsel bir olgu* şeklinde sunacak bir psikoloji geliştirmeye adamıştı” (italikler Heidegger’in).[18] Önerdiği betimleyici ve analitik psikolojide, yaşam, insan bilimlerinin hem nesnesi hem de öznesi olduğu için, Dilthey, çağının bilimlerinin nasıl temellendirildiği konusu ile de ilgilenmişti. Ne var ki, Heidegger’e göre, Dilthey’in asıl amacı bilgi kuramı ve “insan bilimlerinin lojiği” değildi; kurmaya çalıştığı psikoloji sadece “psişiğin pozitif bilimini yetkinleştirme” hedefine yönelikti.[19] İşte Yorck’un eleştirisi de tam bu noktadaydı: Ona göre Dilthey’in çalışmaları “ontik ile tarihsel arasındaki tür farkını yeterince ortaya koymuyordu” (s. 465).

Heidegger, Kont Yorck’un Dilthey’e eleştirilerinden uzun alıntılar yapmıştır. Kendisinin de paylaştığı bu eleştirilerde, Yorck von Wartenburg, bilim adamlarının “zaman”ın gücü karşısında, Fransız Devrimi yıllarında en kültürlü Fransızların devrime karşı takındıkları tavra benzer bir tavır takındıklarını söylüyor ve “modern insan, yani Rönesans’tan beri var olan insan, diyordu, bana göre gömülmeye hazır bir duruma geldi”. Ne var ki Kont’un Heidegger’i daha da çok ilgilendiren fikirleri, ilerleme ve modernizm karşıtı bu düşüncelerden ziyade insan varlığının zamansallığı ile ilgiliydi: “Tarihin bilinmesi, diyordu Kont, en iyi kısmı itibariyle gizli kaynakların bilinmesidir” (s. 466). Heidegger de aynı yönde “geçmiş, bildiklerimizden değil, unuttuklarımızdan oluşur” diyecektir.

Kont Yorck, Dilthey’i olduğu gibi, Tarih Okulu’nu, Ranke’yi ve filologları da sadece “görünenler”le (Heidegger’in dilinde “olan”larla) uğraşmakla, öze inememekle eleştirmiştir. “Katı filologlar, diyordu Kont, tarih-yazıcılığını bir antika kutusu gibi anlıyorlar; dokunulacak bir şeyin olmadığı, ancak canlı bir psişik değişimle varılacak yerlere bu beyler adımlarını atmıyorlar. Böylece en derin benliklerinde doğa bilimcileri olarak kalıyorlar” (s. 465). Heidegger, Yorck’un “tarihin ‘olabilirlik’ şeklindeki temel niteliğine, bizzat *Dasein*’ın varlığını tanıması sayesinde nüfuz ettiğini” söylüyor (s. 466). Yorck gerçekten de bir varlık felsefesinin sınırlarına gelmiş, fakat orada durarak, Dilthey’e şunları söylemişti: “Mademki felsefe yapmak, yaşamaktır, bence –korkmayınız!– bir tarih felsefesi vardır. Kuşkusuz bu felsefe, şimdiye kadar bu ad altında ortaya konmuş olan –ve sizin de yadsınamaz şekilde hesaplaştığınız– felsefelerden tamamen farklıdır. Bu ana kadar ortaya konulan sorun yanlış bir sorundu,

fakat bu sorun farklı biçimde de konulabilir. Bunun içindir ki artık tarihsel olmadıkça reel felsefe de olmaz” (s. 467).

Kont Yorck, yaşam felsefesinin temel amacını ve sınırlarını ortaya koymuş, oradan varlığa açılan kapıyı aralamıştı; Heidegger’e de artık bu kapıyı zorlamak ve Kont’un amacını “radikalleştirmek” kalıyordu. Bunun için yapılacak şey ise, “*ontik* ile *tarihseli*, sayesinde kendilerini karşılaştıracağımız ve farklılaştıracağımız *daha temel bir birime* bağlamak” olacaktı (italikler Heidegger’in)” (s. 468). Bu temel birim de “Olmak/Var olmak” (*Sein*) idi. Böylece, *Dasein*’ın zamansal analizi, “Dilthey’in eserine hizmet etmek için, Yorck’un esprisiyle donanmak” gereğiyle karşılaşıyordu (s. 469). Heidegger’in yaptığı da buydu.

Heidegger *Olmak ve Zaman* başlıklı temel eserinden sonra *Dasein* analiziyle ilgili alanı terk etmiş, çalışmalarını “olmak tarihi” yönünde sürdürmüştür. Kendi terimleriyle “olmak sorunu”ndan (*Seinsfrage*), “*olmak*’ın tarihi”ne (*Seinsgeschichte*) geçmiştir. Fakat filozofun düşüncesinde bir dönüşüm (*die Kehre*) teşkil eden bu değişikliği sorgulamaya geçmeden, Heidegger’de temel kavram olan “olmak” kavramı ile ilgili bir parantez açmanın yeri gelmiş bulunuyor.

Heidegger ve Olmak: Yeni bir Kutsallık (mı?)

Heidegger, Alman felsefe geleneğinde çok sık rastlandığı gibi, felsefeye ilahiyattan geçmiş ve dinden uzaklaşmıştı. Düşünür, üniversite yıllarından söz eden bir yazısında, ilahiyat öğrencisi iken “temel felsefi inancının Aristocu skolastik felsefe olarak kaldığını” yazmıştır.[20] Aynı anılarda, “matematikten aldığı zevkin kendisinde tarihe karşı yarattığı antipatiyi de ancak Hegel, Fichte, Rickert, Dilthey okumaları sayesinde yok ettiğini” anlatır. Ne var ki Heidegger’in tarih anlayışı alışılmış tarih anlayışlarından tamamen farklıdır; üstelik düşünür bunları bir “yabancılaşma” tarihi olarak küçümser. Heidegger’e göre tarih, ancak *Dasein*’ın ölüme koşan zamansallığı içinde yazılabilecek bir “Olmak tarihi”dir ve bu bağlamda *Olmak* arayışı da âdeta yeni bir kutsallık, yeni bir Allah arayışı çağrışımları yapar. Burada işaret edelim ki Heidegger, “felsefe ateisttir” dese de, Kant gibi Allah’ı bir postüla olarak kabul ediyor ve bir “kurtarıcı” olarak düşünüyordu. 1966 yılında, *Der Spiegel* dergisiyle yaptığı vasiyet niteliğindeki söyleşide, “Felsefe, dünyanın bugünkü durumunda doğrudan bir değişiklik yapabilecek bir şey değildir; demişti; bu, sadece felsefe için

değil, her türlü insan düşüncesi ve çabası için de geçerlidir. Bizi ancak bir Allah kurtarabilir. Tek kurtuluş yolumuzun, bu çöküş döneminde düşünce ve şiir yoluyla Allah'ın tezahürü ya da yokluğu için hazırlanmak olduğunu düşünüyorum".[21] Unutmayalım ki *Olmak ve Zaman* başlıklı eseri de, Gadamer'in ifadesiyle, "ölüme doğru yürüyüşe varoluşçu bir çağrı" olarak en büyük etkiyi ilahiyatçılar üzerinde yapmıştı.[22]

Bütün bunlarla şunu anlatmak istiyoruz: Heidegger'in ontolojisi, kutsallaştırılmış, bir çeşit Allah yerini tutan bir *Varlık* fikrine dayanmaktadır ve bunun son derece önemli sonuçları bulunuyor. Öyle ki *Varlık* karşısında "büyülenmiş" bir filozofun ince ve "büyüleyici" analizleri, aslında, insanların etleriyle ve kemikleriyle var olma kavgası verdikleri reel dünyaya yabancı kalmaktadır. Dahası, Heidegger'in felsefesindeki "varlık" arayışı bu dünyada olup bitenlere yoğun bir küçümseme duygusu telkin ediyor. Nitekim öğrencileri arasında, düşünürün hareket noktasının aslında reel dünya karşısındaki bu küçümseme duygusu olduğunu iddia edenler dahi olmuştur. Örneğin J. Hersch'e göre, bu küçümseme, "sıradan, ortak, genellikle kabul gören şeylere, rasyonelliğe, kurumlara, kurallara ve hukuka karşı şiddetli, tutkulu ve takıntılı bir hafifseme idi (…) Sonuç itibariyle de, global olarak, demokrasi, bilim ve teknik şeklinde üç yönde kristalize olmuş Batı uygarlığının hafifsenmesi idi".[23] Bu noktaya ilerleyen sayfalarda tekrar döneceğiz.

Heidegger *Olmak ve Zaman*'ı yazdıktan sonra araştırma alanını değiştirdi ve Dasein çözümlemesini bir yana bırakarak varlığın tarihini yazmaya başladı.

Dasein Analizinden Olmak Tarihine

Heidegger, 1937 yılındaki bir dersinde, düşüncesindeki "yol ayrımı"ndan (*die Kehre*) söz ederken bunu aynı zamanda *Dasein* analizini "tamamlama" olarak nitelemişti. Bu dönüşümle, filozof, "insanı *Olmak* ile ilişkisi içinde çözümlemek"ten, "*Olmak*'ı insan ile ilişkisi içinde çözümlemeye" geçiyordu.[24]

Heidegger için "*Olmak'ın tarihi*", bilimsel olarak kabul edilen tarih-yazıcılığından tamamen farklı idi. Tam tersine aslında metafizik temelli olan tarih-yazıcılığı, varlığın asli tarihini ("*onto-historial* anımsanması"nı) perdeliyordu. "İnsanlar tarihi sadece tarih bilimi açısından tanımak

istedikleri ve tanıdıkları, tarih bilimi de geçmişi yaşanan an açısından ele aldığı ve açıkladığı için, diyordu filozof, bizzat *Olmak* tarihinin anımsanması da her şeyden önce kendisini öyle gösteren kavramlar tarihinin himayesinde, üstelik eksik ve tek yanlı bir tarih olarak kalıyor”.[25] Kısaca, var olmak, insan varlığından bağımsız olduğu gibi, var olmak tarihi de –gerçeğin tarihi olarak– insanlığın mevcudiyetinden bağımsızdı. “*Var olmanın tarihi*, diyor Heidegger, ne insan tarihi, ne insanlık tarihi, ne de insanın ‘olan’la ve ‘olmak’la ilişkisinin tarihidir. Var olmanın tarihi bizzat var olmak’tır ve başka hiçbir şey de değildir. Bununla beraber, Var olmak (Sein), gerçeğini ‘olan’da (Seiende) temellendirmek üzere insan varlığına gereksinim duyduğu için, insan, var olmak tarihine karışıyor; fakat bu karışma, hiçbir zaman insanın özünü var olmak’la ilişkisi içinde üstlenmesi ve bu ilişkiye uygun olması tarzlarından başka bir şey olmuyor”.[26] Bütün bu açıklamalar Heidegger’in optiğinde Eski Yunan felsefesinden Hegel ve Nietzsche’ye kadar uzanan “felsefe tarihi”nin niteliğini ve sınırlarını da ortaya koyuyor.

Heidegger “olmak tarihi”ne *Eski Yunan*’dan beri insanlık tarihini biçimlendiren rasyonel düşünceden farklı bir “düşünme” (*Denken)* arayışı ile eğilmiştir. Ona göre “*Olmak*”ı unutmuş olan Batılı insan, “*Olan*”lar âleminde yanılgı içinde yaşıyordu. Kökeni Platon ve Aristo’ya kadar giden metafizik düşünce “Batılı *Lojik* ve *Gramer* türleri ile erken tarihlerde dili kontrolü altına almış”[27] ve tüm kavram ve sözcüklere metafizik bir “anlam” yüklemişti. O kadar ki Aydınlanma çağından itibaren metafiziğe savaş açmış filozoflar dahi donmuş kavram ve “anlam”ların saptırıcı sultasından kurtulamamışlardı. Böylece ortaya çıkan “Batı metafiziği” kendi içinde de özerk bilim dallarına ayrılmıştı.[28] Bu bilimler araştırmalarını kendi konuları ve öncelikleri bağlamında geliştirdikleri “temel kavramlar”la (*Grundbegriffe*) yapıyorlardı.[29] Heidegger’in verdiği örneklerle, doğa bilimlerinin temel kavramı “güç”, tarih bilimininki “uygarlık”, hukuk bilimininki “kanun” idi. Oysa bütün bunların altında da asli “düşünme tarzı”na özgü “temel kavramlar” (*Grund-Begriffe*) yatıyordu.[30] Tüm bilimlerin “teknik organizasyonu” ise, “yerleşmekte olan dünya uygarlığı içinde, *sibernetik* modeli üzerine” kuruluyordu.[31]

Olmak dünyasını bilimler ve sibernetik aracılığıyla anlamak mümkün değildi. Çünkü Heidegger’in çarpıcı formülüyle, “*bilim düşünmüyor*”; yani

Olan’lar dünyasıyla sınırlı kalan bilimin *Olmak* dünyasına nüfuz etme gibi bir iddiası bulunmuyor.[32] Oysa düşünüre göre bilimler açısından bu bir avantajdı; çünkü bu sayede, bilimler, “araştırma yöntemlerine yanıt veren nesneler dünyasına açılabilme olanağı” kazanıyorlardı. Heidegger bu şaşırtıcı önerileri kendisi de “şok edici” buluyor ve “bırakalım bu öneri şok etsin”, diyor; ayrıca bununla da yetinmiyor, ikinci bir “şok edici” öneri daha ileri sürüyor. Şimdi, uzunca da olsa, Heidegger’de felsefe-bilim-düşünce ilişkisini açıklayan bu öneriyi olduğu gibi alıntılayalım:

“İnsanın yaptığı ya da yapmaktan kaçındığı her şeyde olduğu gibi, bilim de düşünmeden hiçbir şey yapamaz. Ne var ki bilimin düşünceyle bağlantısı ancak bilimlerle düşünce arasındaki uçurumun gözle görünür olduğu ve aralarında hiçbir köprü kurulamadığı zaman asli (*authentisch*) ve verimli olur. Bilimlerden düşünceye giden bir köprü yoktur; sadece bir sıçrama mümkündür. Bu sıçramanın bizi götüreceği yer ise yalnız karşı taraf değildir; yepyeni bir bölgedir. Eğer ‘kanıtlama’ denilen şeyden ‘uygun ön-kabullerden hareket ederek, belli bir sorunla ilgili verilerden muhakeme zinciri yoluyla öneriler türetmek’ anlaşılıyorsa, bu sıçramanın bize açtığı ‘yeni bölge’ asla kanıtlanamaz. Bir şey, sadece, *hem kendiliğinden görünmek hem de aynı zamanda karanlıkta kalmak* üzere tezahür ediyorsa, böyle bir şeyi hâlâ kanıtlamaya çalışmak daha üst bir kurala, daha kesin bir anlayış şekline göre hüküm vermek anlamına gelmez; bu sadece belli bir ölçü sistemini, uygun olmayan bir sistemi kullanarak bir hesap yapmak demektir.”[33]

Yukarıdaki satırlarda görüldüğü gibi Heidegger “asli” saymadığı sezgisel ya da bilimsel her türlü düşünce ile “asli” saydığı ve “*Olmak*”ı keşfeden “düşünce” arasında bir ayrım yapıyor. Bunlardan birincisini biliyoruz ve günlük hayatımızda her an uyguluyoruz. Şimdi Heidegger’in iki bin beş yüz yıldan beri unutulduğunu söylediği ve “asli ve kanıtlanamaz” olarak nitelediği bu ikinci düşünce tarzını anlamaya çalışalım.

Heidegger asli düşünceyi *Olmak*’ın bir parçası olarak kabul ediyor ve *Olmak*’la iletişim içinde betimliyor. “*Düşünce*, diyor Heidegger, *Olmak*’tan kaynaklanmış olması dolayısıyla *Olmak*’a aittir”; bu özelliği itibariyle de “*Olmak*’ı dinleme konumundadır” ve onu “üstlenir”.[34] Oysa bir şeyi ya da bir şahsı özünde “üstlenmek”, onu sevmek, arzu etmek demektir ve bu arzu da, kökeni itibariyle düşünülürse, iktidarın özünden başka bir şey değildir.

"*Olmak* arzu ettiği için, diyor Heidegger, düşünce giderek insanın özü üzerinde, yani insanın *Olmak*'la ilişkisi üzerinde güç (*Vermögen*) sahibi olmaktadır".[35] *Olmak*'la düşünce arasındaki bu ilişkiyi elbette ki konuştuğumuz gündelik dille anlayamayız. "*Olmak*'ın gerçeği"ni arayan asli düşünce, ancak, "daha temelli bir eklemlenme yönünde dilin gramer bağlantılarından kurtulması" ve şiir yoluyla mümkündür. Gerçekten de şiir Heidegger'de "halkın ilk dili" (*Ursprache*) olup, sayesinde "varlığın ve her şeyin özünün adlandırıldığı" ve de "günlük dili mümkün kılan" edim statüsündedir. Kısaca, şiir, *Olmak*'ı *Dasein*'a aralayan ve kutsalı (*Heilige*) öven bir penceredir.[36]

Heidegger'in *Olmak* (*Sein*), insan (*Dasein*) ve düşünce (*Denken*) arasındaki ilişkilerle ilgili gizemli çözümlemelerini daha sayfalarca anlatabiliriz. Batı "*Logos*"unu metafizik olarak niteleyen ve *Olmak*'ın "unutulmuş" gerçeğini bizlere anımsatmaya çalışan düşünür, bu konuda, felsefe terminolojisine –başlangıçta filozoflar arasında skandal etkisi yaratan– bir sürü kavram hediye etmiştir. Bunların belki de en "şairane" olanlarından birini, *Olmak*'ın, kendisinin ayrıcalıklı bir parçası olan insana (*Dasein*'a) "ışıldaması"nı (*Lichtung*) ifade eden kavram teşkil ediyor. *Olmak*, Heidegger'in –ve onun sayesinde bizlerin– dünyasında, karanlık bir ormana bir aralıktan sızan ışın huzmeleri gibi ışıldamaktadır. 18 yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin "olan"la sınırlı kalan "aydınlatma"sına (*Aufklärung*) Heidegger'in yanıtı diyebileceğimiz "Olmak"la ilgili "ışıldama" (*Lichtung*) böylece varlık felsefesinin temel kavramlarından biri olarak karşımıza çıkıyor.

Heidegger metafizik tarihi olarak gördüğü felsefe tarihine de kendi problematiği açısından eğilmiş ve Sokrat öncesi Yunan felsefesinden (Parmenides, Heraclitus) Nietzsche'ye kadar uzanan tabloda bıkıp usanmadan "*Olmak*"ın aldığı biçimleri sorgulamıştır. Düşünüre göre bu felsefeyi son ve yetkin noktasına ulaştıran Nietzsche dahi metafiziğin sınırlarını aşamamıştı. "Şimdiye kadar bilindiği ölçüde, diyor Heidegger, felsefe, her şekliyle metafiziktir; Nietzsche'nin bunu yetkinleştirdiğini varsayabiliriz. Böylece Nietzsche'nin düşüncesinde artık alışılmış düşünce tarzının düşünemeyeceği bir noktaya varılıyor".[37] Bu nokta aynı zamanda "yaratıcılığın" başladığı noktadır ve bu noktaya, Nietzsche, *güç istenci, üst-insan* ve *aynının devamlı* geri *gelişi* gibi saptama ve sorgulamalarla gelmişti. Birbirine ters görünen bu kavramlar Nietzsche'nin felsefesinde

Olmak sorunu bağlamında bütünleşiyordu. “Nietzsche’nin dilinde yaşam, diyor Heidegger, sadece insanın değil, tüm ‘*olan*’ların temel niteliğidir”.[38] Metafiziğin ulaştığı son nokta buydu. Yaşam, güç istencine, üst-insana, oradan da insanın dünyaya hâkimiyetini ve tekniğin anlamını sorgulamaya açılıyordu. Gerçekten de *teknik* ve modern insanın *teknik*’le ilişkisi Heidegger’in “*Olan*”lar dünyasına karşı tavrını ortaya koymaktadır. Bu tavır aynı zamanda filozofun toplumsal düzene, iktisadi sisteme ve siyasal rejime karşı tavrını da dolaylıyordu. Böylece sözü Heidegger’in yaşamının en tartışmalı yönüne, filozofun yaşadığı çağ ve toplumla ilişkilerine getirmiş oluyoruz.

Olmak, “Olan”lar ve Nazi Almanya’sı

Heidegger düşünce sistemlerini incelerken, bunlarla düşünürlerin yaşam öyküleri arasında kurulacak bağların öğretici olabileceğine inanmıyordu. Etkilenmiş olduğu düşünürlerden Dilthey’in otobiyografi ve biyografilere verdiği önemi anlamsız buluyordu. Bu gibi anlatılar, Heidegger’e göre “olan”lar dünyasında kalıyor, “olmak”ın gizemine ulaşamıyordu. Bu düşünce ile Aristo hakkındaki derslerinden birine, “Aristo doğdu, çalıştı ve öldü” diyerek başlamıştı. Yunanlı filozofun hayatı ile ilgili bu kadarcık bilgi yeterliydi; çünkü “yaşamdan hareket edilerek eser değil, daha ziyade eserden hareket edilerek yaşam yorumlanabilirdi”.[39] Ne var ki felsefesine yönelen en büyük eleştiriler de düşünürün pratik yaşamı ve Nazi rejimiyle ilişkisine ait bilgilere dayandırıldı. Gerçekten de Almanya’da Hitler’in iktidara gelmesinden sonra Fribourg Üniversitesi’ne rektör seçilmesi; bir yıl sonra rektörlükten istifa etmiş olsa bile iktidarla kuşkulu ilişkilerini sürdürmesi ve savaş sonuna kadar parti üye kartını iade etmemesi, üstelik Nazilerin hezimetinden sonra da bir türlü içten ve inandırıcı bir özeleştiri yapmamış olması Heidegger’e yöneltilen en büyük itirazları teşkil etmiştir. Zaten savaştan sonra Alman Üniversitesi’nde yapılan tasfiyede bu nedenlerle kendisini üniversitenin dışında bulmuştu.

Heidegger üniversiteye ancak 1950-51 akademik yılında, felsefesinin siyasetin dışında olduğu, siyasal hatasının akademik çalışmalarından kaynaklanmadığı varsayımıyla dönebildi. Bu dönüşünde, siyasi tutumuna Marcuse gibi şiddetle karşı çıkan düşünürler de kendisine yardımcı olmuşlardı.[40] Belki daha da önemlisi, Heidegger’in, savaş sonrası Fransa’sında J.-P. Sartre adı etrafında yükselen varoluşçu akımın ilham

aldığı filozoflardan biri olması idi. Heidegger de bu akıma kayıtsız kalmamış, daha 1945 yılında Sartre'a bir mektup yollayarak onu felsefe tartışmak üzere Almanya'ya davet etmişti.[41] Sartre'ın yanıt vermediği bu davetten iki yıl sonra Heidegger "*Hümanizm Hakkında Mektup*" başlıklı ünlü eserini kaleme aldı. İlginçtir ki âdeta tüm düşünce gelişimini özetleyen bu eserde, düşünür, Sartre'ın hümanizm anlayışına karşı çıkıyor ve verimli bir diyalog için daha çok Marx'ın adresini veriyordu. "Marx, diyordu Heidegger, yabancılaşma (*Entfremdung*) tecrübesini ortaya koyarak tarihin temel bir boyutuna ulaştığı için, Marksist tarih anlayışı diğer tüm anlayışlardan üstündür. Buna karşılık ne Husserl, ne de –bildiğim kadarıyla– Sartre, tarihselliğin özünün *Olmak*'ta bulunduğunu kabul etmedikleri için, sadece Marksizmle verimli bir görüşme (*produktives Gespräch*) yapabileceğimiz boyuta fenomenoloji ve varoluşçuluk ulaşamıyor".[42]

Heidegger'in yukarıdaki gözlemi ilginçtir ve akla önce şu soruyu getiriyor: Varlık filozofu, nasıl 1930'larda Almanya'da yükselen nasyonal sosyalizme yakınlık duymuş ve onunla uzlaşmışsa, savaş sonrasında da Fransa'da yükselen Marksizmle flört etmek ve iadeyi itibarını bu yolla mı sağlamak istemişti? Aslında kabul etmek gerekiyor ki Almanya'nın ikiye bölündüğü ve Batı Almanya'nın kayıtsız şartsız ABD liberalizmine sığındığı bir dönemde Almanya'da Marksizmden böyle sıcak bir dille söz etmek yine de çok zordu ve hiç olmazsa bu nedenle Heidegger'in davranışı daha nüanslı bir yorumu davet ediyor. Ne var ki böyle bir yoruma geçmeden önce, sanıyorum ki şu soruyu yanıtlamak gerekecektir: Nazilerle iş birliği yapmış ve Almanya'da itibarını kaybetmiş bir filozofun düşüncesini savaş sonrası Fransa'sında bu kadar cazip kılan öğeler nelerdi? İşte günümüzde bile tartışmalara yol açan ve açıklanmasında zorluk çekilen husus budur.

Fransa'da, Almanları da şaşırtan ve Adorno'nun alaycı bir şekilde söz ettiği "Heidegger manisi"nin (*Heideggerei*) tohumları, henüz ülke Alman işgali altında yaşarken Sartre'ın varoluşçu felsefesi ile atılmıştı.[43] Sartre bu felsefeyi 1934 yılında kaldığı Almanya'da Husserl ve Heidegger'i okuyarak geliştirmişti. Bu demektir ki Fransa'da Alman filozofun siyasal geçmişi bilinmiyor değildi; ayrıca Karl Löwith 1946 yılında Sartre ve çevresinin çıkardığı dergide (*Les Temps Modernes*) Heidegger'in Nazi

yanlısı tutumunu bütün çıplaklığı ile anlatmıştı. Buna rağmen daha sonraki yıllarda Heidegger'in Fransa'daki prestiji azalmadı; daha da arttı.

Bu gelişmelerde şaşırtıcı olan ikinci husus şuydu: Nazizmle iş birliği yapmış bir filozof, Fransa'da kendilerini solda, hatta –bazıları itibariyle– radikal solda gören düşünürleri etkilemiş bir figür olarak ve onların manevi kalkanı altında karşımıza çıkıyordu.[44] Gerçekten de Sartre'ı izleyen neslin Foucault, Derrida, Lacan, Axelos gibi bazı ünlü beyinleri Heidegger'den şu veya bu ölçüde etkilendiklerini söylüyor ve kendilerini solda görüyorlardı. Bu durumda Heidegger'in felsefesi bir de bu açıdan gündeme geldi ve bu konuda Heidegger uzmanları iki kampa ayrıldılar. Bazılarına göre bu felsefe "nötr" idi ve siyasal sistemler karşısında hiçbir yön gösterici ilke içermiyordu. Fransız Heidegger'cilerden P. Aubenque'in dediği gibi, "*Olmak ve Zaman* açık bir şekilde apolitik bir eserdi; hatta Heidegger'i negatif olarak sorumlu kılan şey de, felsefesinin siyasal angajmanına (nasyonal sosyalizmle iş birliğine T. T.) engel olamayan bu apolitizmi idi".[45]

Aslına bakılırsa Heidegger kendisini hayli farklı bir şekilde savunmuştu. 1966 yılında *Der Spiegel* dergisiyle yaptığı söyleşide, iktidarla istemeyerek kompromi yapmak zorunda kaldığı durumlar olduğunu kabul etmiş, fakat aslında rejime mesafeli davrandığını, Nazilerin kendisine güvenmediğini, hatta polisin kendisini izlediğini söylemişti. Oysa Şilili yazar Victor Farias, 1987 yılında yayınladığı bir eserde, Heidegger'in siyasal yaşamını anlatıyor ve filozofun Nazizm macerasının sanıldığı kadar geçici ve zoraki olmadığını delilleriyle ortaya koyuyordu.[46] V. Farias'ın eserini iki yıl sonra da Hugo Ott'un aynı konuyu daha da zengin belgelerle anlatan eseri izledi.[47]

V. Farias'ın tezi aslında ikinci grubu, yani Heidegger'in Nazi yandaşlığına olanak sağlayan öğelerin bizzat filozofun felsefesinde olduğunu savunanları destekler nitelikteydi. Gerçekten de Heidegger –daha sonra ortaya çıkarılan başka bilgilerin de desteklediği gibi– Nazizmle geçici bir flört değil, hayli uzun süren bir macera yaşamıştı. Bunun mutlaka felsefesinde de dayanakları olmalıydı. O kadar ki Farias'ın kitabının canlandırdığı tartışma ortamında Heidegger'in en sadık izleyicileri bile düşüncelerini yeniden gözden geçirmek zorunda kaldılar. Bunlardan Heidegger'in –Habermas'ın "sadıkların sadığı" dediği– öğrencisi O. Pöggeler bile, "(düşünürü) nazizme

yaklaştıran ve bu yakınlıktan da bir daha kurtulamamasına yol açan şeyin, basit bir rastlantı değil, düşüncesinin belli bir yönde gelişmesinin olup olmadığını" sorgulamak ihtiyacını duymuştu.[48]

Heidegger'in felsefesinde nazizmle uyuşan öğeler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Lukacs daha yıllar önce bu uyuşmayı düşünürün "akıl yıkıcı" irrasyonalizmi bağlamında açıklamıştı. *Dasein* yapısı dışında insanı nesnel bir varlık (*das Man*) olarak küçümseyen ontoloji, böylece insanla birlikte onun "temsil ettiği toplumsal hayatı" da aşağılamış oluyordu. Düşünürün demokrasi düşmanlığı buradan kaynaklanıyordu.[49] Heidegger'de "tarih", sadece yaşam tecrübesinden ibaret olup, "doğum ile ölüm arasındaki yaşantı zinciri" anlamını taşıyordu. Bu yüzden bir bilim dalı olan antropolojiye tepeden bakan filozofun kendisi de sonunda antropolojik bir felsefenin sınırlarını aşamamıştı. *Sein und Zeit*'a egemen olan *günlük hayatın (sahteliğin) hegemonyası*, *ölüm*, *karamsarlık* gibi temalar, Hitler ve ideologlarının yaydığı işsizlik ve umutsuzluk temalarıyla tam bir uyuşma içindeydiler. "Aslında Heidegger'in fenomenoloji ve ontoloji olarak adlandırdığı şeyler, diyor Lukacs, insan varlığının soyut bir mite doğru yönelen bir antropolojik betimlenmesinden başka bir şey değildir ve bu betimleme de somut fenomenolojik analizlerle, birdenbire, emperyalizm krizi çağında küçük burjuva entelektüelinin varlığının –çoğu kez ilginç– bir betimlenmesine dönüşüyor".[50]

Lukacs'dan sonraki nesli temsil eden filozoflardan Derrida da aynı konuda düşünmüş ve Heidegger'in felsefesinde Nazi öğeler olup olmadığını sorgulamak ihtiyacını duymuştu. Hatta yapı-sökümcü filozof, Heidegger'in felsefesiyle Alman dili ve milliyetçiliği arasındaki bağlantıyı, Farias'ın başlattığı tartışmayı beklemeden aydınlatma çabasına girişmişti.[51] Fakat ilginç bir rastlantı olarak bu konudaki çalışması Farias'ın eseriyle aynı yıl yayınlandı. Eserin ana tezini Heidegger'in Nazi döneminde, temel eserlerinde kullanmak istemediği ya da tırnak içinde kullandığı "ruh" (*Geist*) sözcüğüne, üniversite rektörü olunca Nazi ideolojisi ile uyum halinde, "olumlu" bir anlam vermesi teşkil ediyordu.

Heidegger temel düşüncesini Descartes'ın *Cogito*'sundan Husserl'in fenomenolojisine kadar uzanan öznelci (subjectivist) felsefenin eleştirisi üzerine kurmuştu. "*Olmak ve Zaman*" yazarı "özne, ruh, bilinç, espri, kişilik" gibi kavramlardan hoşlanmıyordu; çünkü bunlar insanla varlığın

(“olmak”ın) ilişkisini açıklamak yerine, dogmatik bir biçimde bir “töz” (substance) ortaya koyuyorlardı.[52] Ne var ki Heidegger 1933’te Fribourg Üniversitesi’ne rektör olması vesilesiyle yaptığı konuşmayla başlayan dönemde, felsefesine ters bir biçimde, “ruh” sözcüğünü tırnak içine almadan ve olumlu biçimde kullanmaya başlamıştı. Artık ona göre bu “ruh”, ilim aşkı, toprak ve kan bağlarıyla harmanlanmış bir biçimde Alman ruhuydu. Ve Alman üniversitesi de bu temelde yeniden yapılanacaktı.[53] Böylece Heidegger’in felsefesi, Derrida’ya göre, bir “tırnak” oyunu (tırnak açma, tırnak kapama) sayesinde nazizmle uyum haline gelmişti! Nitekim nazizmin yenilgisinden sonra Heidegger yeniden ağız değiştirmiş ve bu kez “ruh” sözcüğünü kullanmamaya ya da Hölderlin ve Trakl gibi şairlerin sözleriyle “ruh”un “ateş, alev, tutuşma, küresel çatışma” olduğunu söylemeye başlamıştı. Talihsiz Nazi oyunu bitmiş, perde kapanmıştı.

Habermas, Heidegger Felsefesi ve Nasyonal Sosyalizm

Heidegger felsefesini nazizmle ilişkisi bağlamında inceleyen düşünürlerin en ilginçlerinden biri de kuşkusuz Jürgen Habermas’tır. Gerçekten de Habermas’ın Alman olması, Frankfurt Okulu geleneğinden gelmesi ve ilk gençlik yıllarından itibaren ülkesindeki Nazi kalıntılarına karşı ödünsüz bir kavga vermesi onun tanıklığına özel bir ağırlık kazandırıyor.

Aslında Habermas da Heidegger’le hesaplaşmak için Farias’in kitabını beklememişti. “*İletişimci Edim*” kuramcısı, daha öğrencilik yıllarında, biraz da Fransa’da moda haline gelmiş olan varoluşçu felsefenin etkisiyle, Heidegger’i incelemiş ve ondan etkilenmişti. Ne var ki Habermas’ın Heidegger aşkı çok uzun sürmedi. Nitekim 1953 yılında bu filozofun ilk kez 1935’te yayınlanmış olan ve nazizmi “yeniçağların insanı ile planet ölçüsündeki tekniğin buluşması” olarak öven eseri hiçbir değişikliğe uğramadan yeniden yayınlanınca Habermas bir şok geçirmiş ve Heidegger’le mesafesini almıştı.[54] Bu olguyu Frankfurt Okulu tarihçisi R. Wiggerhaus klasikleşmiş eserinde şöyle anlatıyor: “Bu olay, Heidegger sorununun, onun rektörlük konuşması ile sınırlı kalmadığını ve aslında, gerçek içeriği itibariyle nasyonal sosyalizmin yüceltilmesine varan Heidegger felsefesinden başka bir şey olmadığını Habermas’a açıkça gösteriyordu.”[55] Gerçekten de genç öğrenci bir düşünürün felsefesiyle siyasal düşünce ve duruşlarının ayrılamayacağını ve “*Heidegger sorunu*”nun aslında “*nasyonal sosyalizm sorunu*” ile yakından ilgili

olduğunu anlamıştı. Bu bağlamda şu soru yeniden gündeme geliyordu: Filozofların sistemleri, az veya çok onların ortamlarını ve yaşantılarını yansıtan bir zihinsel ürün olarak kabul edilebilir miydi?

Habermas, “bir felsefi eserle onu doğuran biyografik öğeler arasındaki içsel bağı asla yadsımamakla beraber”, Heidegger’in eserinin “çoktandır bağımsız bir yaşam sürdürdüğünü” ve bu konuda katı bir tavır takınmamak gerektiğini iddia ediyor.[56] Ne var ki düşünürümüz Heidegger’in Nazi iş birliğini yine de bir ölçüde biyografik öğelerle aydınlatmaya çalışıyor; üstelik bununla da yetinmiyor, o dönemin Alman toplumunun sosyoekonomik koşullarında da açıklayıcı unsurlar buluyor.

Habermas’a göre, Heidegger, daha Naziler iktidara gelmeden önce iki önemli kriz geçirmişti. Bunlardan birincisi, 1917’de, kişisel planda dinle olan bağlarını sorgularken yaşadığı krizdi. Bu kriz sonucunda, Heidegger, “bilgi kuramının bazı keşiflerinin Katolik sistemi (Hristiyanlığı ya da yeni bir şekilde anladığı metafiziği değil, Katolikliği) artık kabul edilemez kıldığı için”[57] yaşam tecrübesinin sınırları ve tarihsellik üzerinde düşünmeye başlamıştı. İkinci kriz ise 1929 yılında patlak veren ve “siyasal sonuçlarını kendisinin de paylaştığı” dünya kapitalizm krizinin neden olduğu krizdi.

Aslında Habermas’ın işaret ettiği gibi, o dönemin “Alman mandarinleri”ne (üniversite seçkinlerine) özgü tüm ideolojik temalarını Heidegger’in daha ilk eserinde (*Olmak ve Zaman*’da) bulmak mümkündü. “Açıktır ki, diyor Habermas, bu temel eser, yazarın tutsağı olduğu zamanın ruhunu yansıtıyor”.[58] Kültürlü burjuva elitizmi, kitle uygarlığının aşağılanması, “ruh” ve “ana dil” tapınması, toplumsal gerçeklerin küçümsenmesi o tarihlerde yaygın ideolojik temaların başlıcalarını teşkil ediyordu. Bununla beraber Habermas bu krizlerden daha çok ikincisi üzerinde duruyor ve düşünürün sistemine kendisini Nazizme yaklaştıran öğelerin kesin olarak bu krizle birlikte girdiğini söylüyor. Bu konuda O. Pöggeler’i izleyen Habermas’a göre 1929 krizi ve “Weimar Cumhuriyeti’nin çöküşü” Heidegger’in yaşamında bir “kesinti” (*die Kehre*) oluşturdu ve bu süreç içinde düşünürün kuramı da “ideolojileşti.”[59]

1929’u izleyen yıllarda Heidegger’i Aydınlanma ve Batı uygarlığı karşıtlığına götüren ideolojik temalar nelerdi? Habermas bu konuda üç olgu

sıralıyor. Bunlardan birincisi, düşünürün o tarihlerde Nietzsche ve Hölderlin'i yeniden okuması ve bu düşünürleri güncel sorunların ışığında yeni bir gözle incelemesi idi. Heidegger bu kanalla Hristiyanlıktan uzaklaşıyor, eski Yunan mitolojisine yöneliyor ve Nietzsche'nin izinde "büyük yaratıcıların eserlerini okuyarak dünyevi trajik tecrübe ve giderek tarihî büyüklüğe ulaşmak, bu şekilde de Almanlara yeni bir biçimde Yunan düşüncesinin başlangıcını ve mitlerle döşenmiş bir ufku açmak istiyordu". Bu şairane ifadenin sahibi, O. Pöggeler, bu yolun "Nietzsche'den Hitler'e giden yol olup olmadığını" sorguluyor.[60]

1929 yılı Heidegger'in aynı zamanda neo-Kant'çı E. Cassirer'le tartıştığı ve Alman idealizminden uzaklaştığı yıl olmuştu. Davos'ta gerçekleşen bu ünlü tartışmadan birkaç ay sonra da, düşünür, Husserl'den ve onunla birlikte üniversite felsefesinden kopuyor ve profesyonel felsefe diline "vahşi" görünen, yepyeni bir felsefe dili yaratmaya başlıyordu.

Nihayet üçüncü olarak da, Heidegger, yine 1929 yılında, derslerinde çağının tutucu düşüncesine yer vermeye başlamış, hatta 1929-30 akademik yılı derslerinden birinde O. Spengler, L. Ziegler gibi Batı çöküntüsünü konu edinen yazarlara açıkça göndermeler yapmıştı. Bu konuşmasında, düşünür antik kahramanlığı unutup çağdaş burjuva sefaletini normal sayanları aşağılayarak, "bugün, diyordu, mevcut varlığımıza güzel bir korku verebilecek güçte birine (bir "führer"e? T. T.) çağrıda bulunmamız gerekiyor".[61] Öyle görünüyor ki, Habermas, Heidegger'in bu sözlerinde, düşünürün 1933 yılında Nazileşmiş bir üniversitenin rektörü olarak yapacağı konuşmanın üstü kapalı bir taslağını seziyor.

Habermas, Nazi iktidarı yılları ve daha sonraki dönem için de Heidegger'in kaygı uyandırıcı söz ve davranışlarına ait örnekler vermiştir. Ne var ki düşünürün, Heidegger'e yönelttiği çok sert eleştirilere rağmen onun felsefeye "kalıcı" katkılarının da altını çizdiğini görüyoruz. Örneğin Habermas, Heidegger'in toplumsal gerçeklerden tamamen kopuk *Dasein* analizini ve *tarihsellik* anlayışını şiddetle yeriyor ve bu bağlamda "Heidegger, diyor, *Dasein*'a değişmez bir koşul atfederek kendisini (soyut) tarihsellikten reel tarihe götürecek tüm araçlardan yoksun kıldı".[62] Bu sözleriyle Habermas, Heidegger'in yaşadığı çağda olup bitenlere görünüşte neden kayıtsız kaldığını da ortaya koyuyor. Gerçekten de Habermas'ın bu eleştirisi, düşünürün irrasyonalizmine karşı yönelmiş ve varlık felsefesine

ilgi duyan tarihçi ve toplum bilimcilerin genellikle paylaştıkları radikal bir eleştiridir. Bu durumda ve böyle radikal bir eleştiriden sonra, Heidegger'in felsefe tarihinde "en büyükler arasında yer alan" ve "Hegel'den sonra Alman felsefesinde en derin kesintiyi yaratan"[63] bir filozof olduğunu iddia etmek zihinlerde birtakım kuşkular uyandıracaktır. Sanıyorum ki, burada, felsefeciler arasında Heidegger'e karşı sık sık örneklerine rastladığımız aşk ve nefret sarmalına Habermas'ın da kendisini kaptırmış olduğunu düşünmemiz mümkündür. Bu sarmalın daha çarpıcı ve öğretici örneklerini Heidegger'e çok daha yakın bir filozof olan bazı Fransız düşünürlerinde buluyoruz.

Heidegger'in İki Yüzü, Felsefe ve Reel Dünya

Habermas'ın analizinin ortaya koyduğu "iki Heidegger" tablosu, filozofa çok daha yakın bir düşünür olan Derrida'da daha net bir biçimde karşımıza çıkıyor. Fransız filozof Heidegger'e ait izlenimlerini anlattığı bir söyleşide varoluşçu filozofu yaşam ve felsefe ilişkileri içinde değerlendiriyor. "Benim için iki Heidegger imajı var, diyor Derrida; bunlardan birincisi büyük düşünür Heidegger; ikincisi ise iri, ağır, biraz vülger, bazı bakımlardan –sanat ve edebiyat açısından– kültürsüz (inculte) bir insan".[64]

Aslında Heidegger'in "köylülüğü" ve somut çağdaş sorunlar hakkındaki kayıtsızlığı kendisini yakından tanıyanların sık sık dile getirdikleri bir hususstu. Ne var ki filozofumuz köylülüğünden gayet memnundu ve kırsal yaşamda kendisini son derece mutlu hissediyordu. Yaşam öykülerini düşünce sistemlerinden katı çizgilerle ayıran Heidegger, otobiyografik öğeler içeren bir yazısında bu bağlantıyı kendi açısından en çarpıcı şekilde kurmaktan da geri kalmamıştır. Söz konusu yazıyı, filozof, Fribourg Üniversitesi'nde rektör iken kendisine Berlin Üniversitesi felsefe kürsüsü önerilince kaleme almıştı. Heidegger öneriyi reddetmiş, Berlin'e gitmemişti. Fribourg'dan ayrılmak, Karaorman'daki dağ evinden ve doğadan ayrılmak demekti ki Heidegger böyle bir öneriyi kabul edemezdi. Çünkü Karaorman'ın güneyinde, deniz seviyesinden bin yüz metre yükseklikte, köknar ağaçları arasındaki dağ evi onun sadece çalışma mekânı değil, aynı zamanda var olma sorunuydu. Heidegger orada doğayı temaşa etmiyordu; "peyzajın saatten saate, gündüzden geceye, mevsimden mevsime değişmesini hissediyordu".[65] Özellikle kış geceleri "şiddetli bir kar fırtınası dağ evini sarıp sarmalayınca, *işte o an* felsefenin büyük zamanı

idi; *işte o an* felsefi sorgulama basit ve özlü olmak zorundaydı" (italikler Heidegger'in). Ve bu ortamdaki felsefi çalışma, "acayip birinin kendisine özgü çalışması" değildi; bu çalışma "tam da köylülerin çalışmasının arasında" yerini alıyordu.

Heidegger'in dağ eviyle ilgili yazısı, şiiri asli bir *düşünme* şekli olarak kabul eden düşünürün yaşamını ve felsefesini şiirsel bir ifadeyle anlatır. Aynı yazı filozofun şehir uygarlığına, teknolojiye ve giderek Batı uygarlığına karşı duyduğu kuşku ve antipatiyi de dile getiriyor. Heidegger'in Nazilerin dillerinden düşürmedikleri *Volk* ve *völkish* (halk, ulus ve ulusal) terimlerini, sıradan insanı *(das Man)* aşan asli (*authentisch*) kolektif yaşam birimi olarak öne çıkarmış olması da bir rastlantı değildir.[66] Oysa bütün bunlar bir yaşantı tarzı ve ona dayanan değerler bağlamında Heidegger'i hem nasyonal sosyalizme yaklaştırıyor, hem de ondan uzaklaştırıyordu. İşte düşünürün modernizme ve modern dünyanın somut sorunlarına karşı ilgisizliği –ve bilgisizliği– de buradan kaynaklanıyordu.

Gerçekten de Heidegger'in somut dünya olayları karşısındaki kayıtsızlığı kendisine hayran bazı düşünürleri bile şaşırtmış ve ürkütmüştü. Örneğin bunlardan Kostas Axelos, dostluk kurduğu Heidegger'i şu terimlerle anlatmıştır: "Heidegger küçük dünyamızda, ya da ampirik dünyada olup bitenlere uzaktan da olsa temas edince garip denilebilecek bir yanlış anlayış ortaya çıkıyordu". [67] Cezayir Savaşı'nın tüm dünya kamuoyunu çok yakından ilgilendirdiği bir sırada, Heidegger'in "Bu Cezayirliler ne istiyorlar?" diye sorması üzerine de, Axelos, "ne Cezayir yanlısıydı ne de Cezayirlilere karşıydı; olayların tamamen dışındaydı" diyor ve şunları ekliyor: "Heidegger'le aramızda bir kopukluk vardı; sözü biraz zorlarsam, bir 'shizo' da diyebilirim! Bana başka bir gezegendeymişim gibi geldi". Galiba Axelos bununla daha çok "Heidegger başka bir gezegendeydi" demek istiyor ve düşünürün tüm yanılgılarını göz önünde bulundurarak şu yargıya varıyordu: "Çok büyük bir düşünürün bu derece yanılması sorun yaratıyor".[68]

Aslında ortada böyle bir sorun olmadığı söylenebilir. Öyle görünüyor ki asıl sorun, çağdaş felsefenin ve bu bağlamda Heidegger'in ontolojisinin işlevi konusunda ortaya çıkıyor. Felsefeyi tüm bilimleri temellendiren bir üst-bilim statüsüne getirmek isteyen Husserl'den koparken, Heidegger, tüm bilimlerden de kopmuş ve gizemli bir "varlık felsefesi"ne sığınmıştı. Varlık

ve hiçlik üzerinde zarif analizlerle, *Dasein*'ı (insanı), tüm "olanlar"ın dışına taşan ve temel yapısı "kaygı" (*Sorge*) olan bir "aşkınlık" (*Transcendenz*) şeklinde tasarlayan Heidegger mevcut *metafiziği* yıkıyor, fakat yeni bir *metafizik* kuruyordu. Bu metafizik "ne özel bir felsefe konusu, ne de fantezist saçmalıkların kapalı alanıdır; diyordu Heidegger; insan varlığının (*Dasein*'ın) temeli olarak, insan varlığını (*Dasein*'ı) tarihselleştiren, zamansallıktır". Ve bu niteliği nedeniyle de, filozofumuza göre, "hiçbir bilimin kesinliği, metafiziğin ciddiyetiyle eşit olamaz(dı)".[69]

Ölüm ve bunalım duygusu üzerine kurulmuş olan bu metafizik reel dünyadan kopuktu. Oysa felsefe dünyası da zaten devamlı olarak reel dünyadan kopma potansiyeli taşımıyor muydu?

Gerçekten de Marx'ın *praksis* felsefesinden sonra felsefe somut gerçeklerden giderek uzaklaşmış, soyut spekülasyon alanına sığınmıştı. Bu gelişmede doğa bilimlerindeki gelişmeler rol oynadığı gibi, tarihî maddeciliğin *devrimci* özü de etkili olmuştu. Daha 1885'te, Engels, "Artık doğa ve tarih alanından kovulmuş olan felsefeye sadece saf düşünce alanı kalıyor" diye yazmıştı. Bu alan da ancak "düşünce sürecinin kanunları, yani mantık ve diyalektik olabilirdi". Oysa Heidegger bunları da "eski metafizik" sayıyor ve çağdaş bilim ve teknik anlayışının öldürdüğü "kutsallık" fikrini felsefeye yeniden sokuyordu.[70] Ne var ki kutsal kitaplardaki Allah anlayışının insanların "olan"lar (*Seiende*) katında tasarladıkları Allah olduğunu düşünen filozof, "kurtarıcı" olarak farklı bir Allah arıyordu. Heidegger felsefesinin teolojik yönüne özel bir ilgi duyan Axelos, yine de, "çok şematik olarak, dönüşümünden (*Kehre*) sonra, düşünürün *Sein* (Olmak), özellikle de *Seyn* dediği şeyin yerine biz Allah sözcüğünü koyabiliriz" demiştir.[71]

Heidegger'in felsefe tarihinin kanonik metinleriyle yıllarca boğuşmasının ürünü olan eserleri, kuşkusuz, büyüleyici analizler içeriyordu. Öyle ki Nazi geçmişi dolasıyla kendisinden nefret eden yazarlar bile yer yer eserin cazibesine kapılmaktan, Heidegger'i övmekten kendilerini alamıyorlardı. Örneğin, bunlardan Heidegger hakkında bir kitap yazmış olan psikanalist Max Dorra, eserine "Bu öyküde hiçbir nesnellik aramayın; ben Yahudiyim; Martin Heidegger'den de nefret ediyorum!" diye başlıyor, fakat yirmi sayfa şunları da söylemekten kendini alamıyordu: "Dürüst olalım; metnin yoğunluğu, söylemin kesinliği, tohumun zarafeti sayesinde, ses, etimoloji

ve Yunan ve Alman terimleriyle oynayan Heidegger’i seyretmekte baş döndürücü bir şey var.”[72] Ne var ki Nazi geçmişine rağmen, düşünürün dünya çapındaki şöhretini ve bir felsefe klasiği olarak ders programlarına girişini elbette ki sadece “baş döndürücü” analizlerle açıklayamayız. Bu konuda daha net bir görüşe varmak için biz yine Heidegger’in kişiliğine dönelim ve analizimizi düşünürün kimliğindeki ikiliğe dayandıralım.

Heidegger, “Muhafazakâr Devrim” ve Siyaset

Heidegger, kökeni ve yaşantısı itibariyle küçük burjuva köylülüğünden geliyordu ve gerek ilahiyat öğrenimi, gerekse çevresinden aldığı değerler, kendisini sıkı sıkıya mevcut düzene bağlıyordu. Bu değerler sanayileşmede geri kalmış, fakat hızla kapitalistleşen bir ülkedeki çelişik küçük burjuva değerleriydi: Düzene bağlılık ve bu düzeni altüst eden hızlı şehirleşmeye, ileri teknolojiye kaygıyla bakma; ezilmiş, fakat iddialı bir ulusa özgü milliyetçilik; anti-komünizm; antisemitizm vb. İlginç bir rastlantı olarak, Heidegger’in temel eserinin yayınlandığı 1927 yılı, aynı zamanda Avusturyalı bir yazarın “muhafazakâr devrim” terimini icat ettiği yıl olmuştu.[73] *Vatandaş Heidegger* siyasal davranışlarında hep bu “muhafazakâr devrimci” değerlere sadık kaldı. Buna karşılık, *filozof Heidegger*, Alman akademik mandarinliğinin mağrur ve seçkinci geleneği içinde, siyasal konularda açık bir tavır almıyordu. Zaten felsefesi de “ontik” dünyayı ve bu dünyayı açıklayan “bilim”leri küçümseyerek bir kenara itmişti. Bu yüzden, Heidegger, sade yaşamında –felsefesiyle hiç de çelişkiye düşmeden– küçük burjuva köylülüğün tutucu ufukları içinde dolaşmaktan hiçbir rahatsızlık duymadı. Böylece, mütevazı bir vatandaş olarak, daha 1916’da –karısına yazdığı bir mektupta– “kültürümüzün ve üniversitemizin Yahudileşmesi (*Verjudung*) korkunç bir şeydir”, diyor ve “Alman ırkının (*die Deutsche Rasse*) zirveye çıkması için yeterli içsel kuvveti bulması gerektiğini” dile getiriyor; iki yıl sonra, başka bir mektubunda da “bir Führer ihtiyacını giderek daha fazla hissettiğini” yazıyor ve henüz Hitler iktidara gelmeden de Nasyonal Sosyalist Parti’ye oy veriyordu.[74] Aslına bakılırsa Heidegger sadece ülkesi için bir *führer* ihtiyacı duymuyor, proleterleşen akademi dünyasında kendisi de küçük bir *führer* gibi hareket ediyordu. Gerçekten de öğrencileri, onun mandarin statüsünü nasıl titizlikle korumaya çalıştığını; tüm davranışlarının nasıl hesaplı olduğunu; en küçük hareketinin, en küçük sözünün nasıl merasime tabi olduğunu anlatmışlardı. 1929’da, ünlü Davos tartışmasında, bir kısım

hayranları, “koruyucu profesörler duvarı” yüzünden “*Usta*”ya yaklaşamadıklarından şikâyet etmemişler miydi?

Heidegger’in mektuplarında, özel ilişkilerinde, seçimlerdeki oylarında açıkça ortaya koyduğu *aktif* siyasal tavır, esas olarak felsefi eserindeki *gizli negatif* tavırdan besleniyordu. Bu negatif tavır, düşünürün siyasal açıdan “nötr” olduğunu söylediği felsefesinin toplum ve insan bilimlerini aşağılarken, bunların toplumsal eleştiri gücünü de *nötralize etmesi* şeklinde somutlaşıyordu.

Heidegger bilim dallarının üniversitenin teknik organizasyon süreci içinde ortaya çıktığını sık sık tekrarlamıştır. Ne var ki, kendisinin de çok iyi bildiği gibi bu süreç akademik kadroların kavgalarından (ya da, Bourdieu’nin diliyle, *Homo Academicus*’ün *sembolik sermaye* kavgasından) bağımsız cereyan etmemişti. Modern üniversitelerin öncüsü sayılan Alman Üniversitesi, Alman idealizminin ve Kant’ın felsefeyi ilahiyata üstün kılma kavgasının ürünü olarak doğmuştu. Heidegger’in hocası Husserl de filozofları, “*insaniyet memurları*” olarak görüyor, felsefeyi tüm bilimleri temellendiren ana bilim statüsüne yerleştirmeye çalışıyordu. Aslında Heidegger de, fenomenolojiyi ontoloji ile tamamlarken Husserl’e ters düşmüş olsa bile, felsefenin üstünlüğü hakkında hocasından farklı düşünmüyordu. Aynı tarihlerde Fransa’da da Bergson benzer bir spritüalist felsefeyle aynı toplumsal tutuculuğu temsil ediyordu. Kısaca bu geleneğe göre, felsefe, düşünce dünyasında ayrı ve ayrıcalıklı bir yer işgal ediyordu ve felsefenin kendine özgü alanı ve gerçekleri vardı. Nitekim bu alanda mutlak özerkliği kabul etmeyen ve sosyolojiyi sentezci bir disiplin olarak düşünen P. Bourdieu, Heidegger’in tezlerinin aslında *ex nihilo* doğmadığını, bunların Almanya’da egemen siyasal söylemin “*felsefi süblimasyonu*” olduğunu söylediği zaman Heidegger’cilerin itirazıyla karşılaştı.[75] Bunlardan Gadamer, Bourdieu’ye (ve Heidegger’e benzer eleştiriler yönelten Habermas’a) verdiği yanıtta, sosyoloğu “felsefenin kendine özgü bir alanı, konusu, dolayısıyla da bir gerçeği olduğunu kabul etmemekle” eleştiriyor ve “Bourdieu’nün gözünde, diyordu, felsefe, kendi kendini tamamen onurlu bir toplumsal kurum haline getirmiş bir çeşit sahtekârlığı temsil ediyor”.[76]

Heidegger’in 1930’larda nazizmle ilişkilerini anlamak nispeten kolaydır ve bu konuda çok sayıda araştırma yapılmıştır. Buna karşılık, filozofun

Nazi Almanya'sının çöküşünden sonraki ikinci hayatını, üstelik bu kez bir kısım Marksist düşünürlerin idolü olarak uluslararası üne kavuşmasını anlamak daha güç görünüyor. Ne var ki burada yine Heidegger'in "kökeni yüzünden uzun süre hor görülmüş ve alay konusu olmuş taşralı küçük burjuva"[77] kişiliğine dönmemiz ve savaştan sonraki etkilerini de bu kişilikte yatan ikilikte aramamız gerekiyor. Aslında taşra ve kırsal yaşam tutkusu Heidegger'de ontolojik bir ilke olarak konjonktürel durumları aşıyor ve tüm "modernleşme" sürecine düşmanlık şeklini alıyordu. Bu yüzden de ister Habermas gibi felsefesinin belli bir tarihten sonra "ideolojileştiğini" düşünelim, ister Bourdieu ile birlikte, bu felsefenin aslında baştan aşağı "süblime olmuş bir siyasi söylem" olduğunu ileri sürelim, şu bir gerçektir ki Heidegger toplumsal düzene, değişmeye ve "ilerleme"ye karşı bir düşünürdü ve bu açıdan derinlemesine incelemiş olduğu Nietzsche ile aynı idealleri paylaşıyordu. Şu farkla ki, Nietzsche, mitleştirdiği aristokratik değerleri savunurken; Heidegger, toprak ve kan bağlarını yücelten şoven bir milliyetçiliğe kaymıştı. Oysa temel eseri hiç de bu yönde telkinler içermiyordu. *Olmak ve Zaman* aslında doğum ile ölüm arasında sıkışmış kalmış insanların "aslî varoluş" macerasından doğan kaygıları ve "bunaltıları" anlatıyordu. İlginçtir ki İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1920'lerin Almanya'sı koşulları (yenilgi, eziklik, iktisadi çöküntü vb.) Fransa'da ortaya çıkınca, Heidegger bu kez de Fransa'da (doğrusu Sartre'ın hayli özgürce yorumları çerçevesinde) yeniden itibar kazandı ve uluslararası üne kavuştu.[78] Sartre'ın varoluşçu felsefesi –o yıllarda Marksistlerin sık sık altını çizdikleri gibi– "evrensel insan koşulu" statüsüne yükseltilmiş küçük burjuva dünyasının yapay (*inauthentique*) yaşamına ve bu yaşamı "kötü niyet"le (*mauvaise foi*) benimseyen "reziller"e (*salauds*) isyan ediyor, yeni bir ahlak kuramı vaat ediyordu. Üstelik Sartre'da Heidegger'i de şaşırtan başka bir özellik daha vardı. Fransız filozof, Alman mandarinlerin asla düşünemeyeceği (ve düşünmek de istemeyeceği) şekilde, tiyatro eserleri, romanlar yazıyor, gazetecilik yapıyor, kısaca "her şeye burnunu sokarak" kamu hayatında bir yıldız gibi parlıyordu. Ne var ki Fransa'da yükselen güç 1930'ların Almanya'sında olduğu gibi şoven ve intikamcı bir milliyetçilik değildi. Yükselen güç, ilhamını nazizme direniş hareketinden alan ve iktisadi çöküntü, Cezayir Savaşı ve işsizlik gibi sorunlarla beslenen Marksist hareket idi. Kısa süre sonra Sartre da –hümanist ve cömert kişiliğine çok daha uygun düşen– bu hareket içinde yerini aldı. Varoluşçu filozof yeni eserinin sunuşunda Marksizmi

“çağımızın aşılmaz ufku” olarak ilan ediyor, kendi felsefesini de Marksizmin “insanı unutarak” yaratmış olduğu boşluğu dolduracak antropolojik temel olarak öneriyordu.[79] Kuşkusuz, Heidegger, komünist partilerin dışında gelişen ve dolaylı bir şekilde de olsa Marksizmle beraber kendi felsefesini de yücelten bu beklenmedik gelişmeye kayıtsız kalamazdı ve filozof, “hümanizm” hakkındaki uzun ve ünlü “mektup”unda, kendi felsefesini Sartre “hümanizm”inden kesin hatlarla ayırmakla beraber Marksistlere “verimli bir diyalog” çağrısını da ihmal etmedi.

Aslında, daha önce anlattığımız gibi, Heidegger Fransız felsefesine –dolaylı bir şekilde de olsa– daha 1930’larda, Kojève aracılığıyla ve bu düşünürün Marx’ı Hegelci bir perspektiften yorumlayan seminerleriyle girmişti.[80] Kojève, Hegel’i de ancak Heidegger sayesinde anladığını söylüyordu. Oysa savaş sonrası dünyasında hızlı kalkınma ve sanayileşme sorunları Heidegger felsefesini farklı bir biçimde gündeme getirmişti. Kapitalizm hızla gelişiyor, teknolojiyi kontrolüne alan çok uluslu şirketler, bilimi ve üniversiteyi de kontrol eder duruma geliyorlar ve kıyasıya rekabetlerinde “çevre” sorunlarına aldırış etmiyorlardı. Böylece düşünürün, daha 1940’larda, “teknik” ve “teknoloji” konusunda farklı bir perspektifte geliştirdiği yorumlar bu koşullarda yeni bir anlam, yeni bir güncellik kazanıyordu.

Heidegger, Modernizm ve Teknik: Tarihin Sonu mu?

Heidegger, modern tekniği, günlük dilde anlaşıldığı gibi bir amaca ulaşmak için kullanılan araçlar ya da bu araçları kullanan insanların etkinliği olarak değil, insanın var olmak sorunu, varlığın insana (*Dasein’a*) belli bir biçimde “görünmesi” (*das Entbergen*) olarak düşünüyordu.[81] Bu “görünme” sadece insanla sınırlı bir olgu değildi; insan-varlık (*Dasein-Sein*) ilişkilerinin işlevi idi ve insanı harekete geçiren enerji fonu olarak ortaya çıkıyordu. Başka bir deyişle varlık kendisini bir enerji deposu olarak insana arz ediyordu. Heidegger burada da –kendine özgü semantik incelikler içinde– mevcut bir kavramı (*Gestell*) daha genişletilmiş bir anlamda kullanarak “arz etme” ve “donatma”dan söz etmiş[82] ve analizini Eski Yunan’a uzanan bir evrim temelinde sunmuştur.

Eski Yunan dilinde çağdaş “teknik” sözcüğünün kökenini teşkil eden “*techné*” terimi sadece insan zanaatını ve el becerisini değil, aynı zamanda

estetik yaratıcılığı da (*Poiesis*) içeren bir anlam taşıyordu. Ne var ki bu tekniği sonraları "kaygı verici bir öğe" haline getiren ve "bizleri tekniğin ne olduğunu sorgulamaya iten" şey, "modern teknik" olmuştu. Genellikle modern tekniğin modern bilimin ürünü olduğu kabul ediliyordu; oysa bunun tersi de doğruydu. Asıl sorulması gereken soru şuydu: "Modern tekniğin, kendisini doğa bilimlerini kullanmayı göze almaya sevk eden özü neydi?".

Aslında modern teknik de varlığın "tezahürü" idi; fakat tekniği yöneten bu "tezahür" artık zanaatkâr ya da artistin "üretme" veya "yaratma"sı değil, tahrik etmesi, meydan okuması (*heraus-fordern*) idi. Böyle bir tahrik ve meydan okuma ile doğa, "elde edilecek ve biriktirilecek bir enerji sağlama" durumunda bırakılıyordu.

Modern bilim, tarihî olarak modern tekniği öncelemiş gibi görünüyordu. Gerçekten de, kökeni Platon'a kadar uzansa da, modern bilim[83] 17. yüzyılda doğmuş, modern teknik ise 18. yüzyılın ikinci yarısında uygulanmaya başlanmıştı. Modern bilimde ilk işaretleri Kopernic vermiş, fakat asıl "ontolojik devrim", Descartes'ın algıladığımız her şeyi kesinlik içinde düşünen düalist felsefesi ile gerçekleşmişti ve Heidegger bunu düşünerek "atom bombası ilk kez Descartes'ın *Cogito*'sunda patladı" demişti.[84]

Modern teknik insan ve özgürlük açısından "kaygı verici" bir durum yaratmıştı. "İster kabul edelim, ister etmeyelim, diyordu Heidegger, her yerde tekniğe zincirlerle bağlanmış ve özgürlüğümüzü kaybetmiş durumdayız; ona en kötü şekilde bağımlı olduğumuz an da, onu nötr bir şey olarak düşündüğümüz andır; çünkü günümüzde çok kabul gören bu anlayış bizi tekniğin özü hakkında kör kılıyor".[85] Tekniğin özü ise Parmenide'den sonra unutulmuş olan "varlık" sorunu idi ve Heidegger varlık, modern bilim ve modern teknoloji ilişkileri hakkındaki analizlerini, özellikle Nietzsche ile ilgili çalışmalarından sonra yapmıştı.

Heidegger'in el becerisine dayanan teknik ve sanattan kitlesel enerjiye dayanan modern teknolojiye geçişle ilgili yorumu ilginçtir ve bizlere sonuçları itibariyle Marksizmin "yabancılaşma" kuramını anımsatıyor. Ne var ki bu yorum –düşünürün her zamanki gibi küçümsediği– somut tarihî verilerin ve araştırmaların tamamen dışında olup, onları da temellendiren

Dasein analizine ve "asli tarih" anlayışına dayanıyor. Bu niteliğiyle Heideggerci "yabancılaşma" kuramı bireyleri tarihe aktif bir yapıcı olmaktan çok pasif bir tanık olarak katılan ve olup bitenleri bir kader olarak yaşayan varlıklar olarak görüyor. Düşünürün nazizme teslimiyeti –ya da son derece naif bir şekilde kendi yorumunu Nazilere kabul ettirme umudu– herhalde buradan kaynaklanmıştır. Kutsal kitapların dışında bir "kurtarıcı Allah" arayışı da aynı yorumdan kaynaklanıyor.

Heidegger modern tekniği bilim ve rasyonalizme bağlı ontolojik bir durum olarak görmeyen, sadece bu tekniğin kullanılış koşullarını eleştiren yorumcularla alay etmiştir. Gerçekten de kendisi bu analizleri yaparken Marksistler modern teknolojiyi sınıfsal araç olarak kullanan burjuvaziye karşı savaşıyorlar, Bergson gibi spiritüalistler ise "ölçüsüz derecede büyümüş bir vücut"a karşı denge sağlayacak bir "ruh ilavesi" ("supplément d'âme") arıyorlardı. Oysa Heidegger bu teknolojiye toptan ve radikal bir biçimde karşıydı. Düşünür bu tutumunu Ren nehri ve teknolojik gelişmelerle ilgili bir gözlemini anlatırken açıkça ortaya koymuştur. Ona göre Ren kıyılarında kurulan elektrik santrali, nehri Hölderlin'in şiirine konu olan eski nehir olmaktan çıkarmıştı. Bu santral nehrin iki kıyısını birbirine bağlayan ve nehre ek bir parça oluşturan eski köprüye benzemiyordu. Bu teknolojik katkı ile beraber santral nehrin bir parçası olmaktan çıkmış, nehir santralin (ve ona bağlı teknoloji dünyasının) bir parçası haline gelmişti. Bu örneğin gösterdiği gibi sanayileşmenin özü buydu ve bu gelişme toptan dışlanmalıydı.

Sanayi devrimi ve modern teknoloji yadsınmalıydı; fakat olumlu planda ne yapılabilirdi?

Bu soruyu soranlara Heidegger, "bir şey yapmamalı; beklemeli" şeklinde yanıt vermiştir. Filozofun nasıl beklediğini ve beklerken neler yaptığını daha önce görmüş bulunuyoruz. Çağdaş izleyicilerinden D. Janicaud da, "teknik olarak mümkün olan her şeyin mutlaka gerçekleşmek zorunda olduğu" bu sanayileşme modeli karşısında yapılacak en iyi şeyin beklemek ve "düşünmek" (Heidegger gibi "düşünmek" T. T.) olduğu kanısındadır; çünkü "*düşünmek*, her zamankinken fazla *yapmak* anlamına gelmektedir.[86]

Soyut bir felsefeyi meslek ve hayat tarzı olarak seçenler için bu spekülasyonlar inandırıcı, hatta büyüleyici olabilir. Fakat bunların praksis felsefesi yandaşlarını ve bir kısım Marksisti nasıl "büyülediğini" anlamak

zor olsa gerektir.[87] Gerçekten de Frankfurt Okulu'ndan itibaren "Heidegger-mania"nın bir çekim merkezi haline geldiğini ve –nasıl aynı yıllarda *Weberci Marksizm* ortaya çıkmışsa– bir de *Heideggerci Marksizm* arayışının ortaya çıktığını görüyoruz. Buna neden, kuşkusuz, (aslında tarihî materyalizmin düşmanı olduğu unutulan) düşünürün sanayileşmeyi "yabancılaşma" şeklinde ele alan yaklaşımıdır. Heidegger'in öğrencilerinden H. Marcuse bu konuda büyücü ustadan nasıl etkilendiğini ve sonra nasıl kendine geldiğini çarpıcı terimlerle anlatmıştır. Towarnicki ile bir söyleşisinde, "Acil sorunların ortaya çıktığı bir dönemde yaşıyorduk; diyor Marcuse; Heidegger'in koyduğu şekilde 'Olmak sorunu' yavaş yavaş *Sein und Zeit*'da varoluşla ilgili bizi heyecanlandıran somut betimlemelerin yerini aldı ve varoluş kategorileri –günlük hayat kategorileri– soyutlamalar içinde kaybolup gittiler. Durum tamamen tersine dönmüştü; praksise açılan hiçbir kapı yoktu".[88]

Praksise açılan bir kapı yoktu; fakat Heidegger'in analizleri yine de büyüleyici etkilerini sürdürmekte devam ettiler. Bourdieu'nün alaylı bir şekilde anlattığı gibi, tutarlı bir Marksist olan H. Lefebvre bile, "Heidegger'in tam anlamıyla materyalist olduğunu" söylüyor, düşünürün "tarihi-kozmik vizyonu ile Marx'ın pratik tarihî maddeciliği arasında bir antagonizmanın bulunmadığını" iddia ediyordu. F. Châtelet ise bu uyumu açıklarken "Marx ile Heidegger arasındaki ortak fon ve onları birbirine bağlayan şey, diyordu, bizzat yaşadığımız devirdir; ileri sanayi uygarlığı ve tekniğin küreselleşmiş olmasıdır."[89] Öyle görünüyor ki Châtelet, Marx'dan sonra iki dünya savaşı yaşandığını, Almanya'da Nazilerin iktidarı gasp ettiğini ve Heidegger'in de onlarla iş birliğinde bir sakınca görmemiş olduğunu önemli bulmuyordu. Sanırım temel yanılgısı şu gözleminden kaynaklanıyordu: "Her iki düşünürün ortak noktası en azından inceledikleri nesnenin ('objet'nin) aynı olmasıdır (…) Bu kendilerini, örneğin, nesnenin şu veya bu şekildeki özel görüntülerini inceleyen *sosyologlardan ayırıyor*" (italikler metinde). Oysa *Olmak* ile *Olan* (*Sein und Seiende*) arasında ayrım yaparak "olanlar"la uğraşmayı, dolayısıyla bilimi ve tarihçiliği aşağılayan Heidegger idi; buna karşılık Marx materyalist bir ön-kabulden hareket ediyor, fakat bilimi ve gerçekleri kutsallaştırılmış bir "Olmak" ilkesinde değil, "olan"lar dünyasında arıyordu. Bu yüzden Heidegger burnunun ucunda cereyan eden olayları anlayamazken, Marx "sanayi toplumu"nun ve kapitalizmin günümüzde ne şekil alacağını dahi (örneğin kapitalist

gelişmenin Atlantik kıyılarından Büyük Okyanus kıyılarına kayacağını) yüz elli yıl önce haber verdi.

Heidegger 20. yüzyıl düşüncesini derinden etkiledi; fakat herhalde istediği yönde etkileyemedi. Nietzsche gibi, onun da sorunu ezilenlerin kurtuluşu ve tarih serüvenine katılmaları değildi. Nietzsche aristokratik değerleri, Heidegger ise Karaorman'daki köylü küçük burjuva yaşamını kaybetme korkusu içinde yaşadı ve her ikisi de "pleb"lere dudak bükerek baktılar. Bu nedenle, eğer görselerdi, örneğin kendilerinden esinlendiğini söyleyen "pleb tarihçisi"[90] M. Foucault'ya herhalde pek de sempati duyamazlardı. Zaten Foucault'nun da bir ayağı Marx'daydı ve düşünür komünist partilerin "*Marksist-Leninist Vulgate*" olarak nitelediği yorumuna nefret duymasaydı herhalde ilham kaynaklarını çok daha haksever bir şekilde ortaya koyardı. Nitekim hocası ve yakın dostu L. Althusser de bir ara Heidegger'e merak sarmış, fakat "köy papazı yönüyle sonunda kendisini sinirlendiren" bu düşünürden uzaklaşmıştı.[91]

Heidegger'in, çağımızda, genel olarak toplum bilimciler ve tarih-yazıcılığı üzerindeki etkileri ne oldu?

Bu alanlarda düşünürün doğrudan bir etkisi olduğunu herhalde söyleyemeyiz. Zaten böyle bir amacı da yoktu. Heidegger "öz" ve "asli" ile uğraşıyordu ve düşünce alanını bilim ve "ontik tarih"ten titizlikle ayırmıştı. Fakat yine de felsefecileri somut sorunlardan uzaklaştıran ve salt spekülatif düşünceye hapseden etkileriyle bu alanlarda daha çok kısıtlayıcı bir rol oynadı. Bu ise aşağıladığı teknolojik devrimleri çıkarlarının başlıca aracı yapan burjuvazinin tam da istediği bir şeydi. Uluslararası kapitalizme yön veren komuta merkezleri Heidegger'i ön plana çıkarmadılar; zaten gizemli filozofu okuyup anlayacak bir birikime sahip değildiler. Sadece aklı, akılcılığı ve Aydınlanmayı sorgulayan tüm düşünce akımlarını "*Postmodern*" olarak damgalayarak yücelttiler ve kontrol ettikleri tüm basın tröstlerini de geniş ölçüde *Postmodernizm* propagandası için seferber ettiler.[92] Kökeni Fransa'da olan bu dalga Amerika'da "*French Theory*" olarak markalaştı ve dünyaya yayıldı.

Toplum bilimci ve tarihçilere, özellikle de tarihî maddeci araştırıcılara gelince, onlar genellikle "Olmak"la ilgili zarif analizlere kulaklarını tıkadılar ve sabırla doğru bildikleri yöntemi uygulamaya devam ettiler. Eğer

önümüzdeki dönemde, Heidegger'in keşfettiği gizemli "ışıma"yı (*Lichtung*) değil de, 18. yüzyıl düşünürlerinin ve izleyicilerinin sağladıkları "Aydınlanma"yı (*Aufklärung*) umut ediyorsak, sanıyorum ki bakışlarımızı yine de onlara çevirmeliyiz.

Bilanço ve Perspektif[1]

Çağdaş insan toplumsal ve bireysel olayları çeşitli disiplinler aracılığıyla anlamaya çalışıyor: Sosyoloji, ekonomi, antropoloji, tarih vb. Ne var ki bu disiplinlerin de tarihî bir evrimin ürünü olduğunu çoğu kez unutuyor. İnsanlar kolektif yaşam içinde dil ve düşünceyi yaratırken bu evrimin başlangıcını da sorguladılar.

Yuhanna'nın İncil'i "başlangıçta söz vardı" diye başlar. Daha sonra İslam ilahiyatı da aynı inancı paylaşmıştır. İsa'dan bin sekiz yüz yıl kadar sonra ise, Goethe, "başlangıçta edim vardı" demişti.

Söz mü, edim mi?

Bu tartışma ilahiyatçı ve filozofları Goethe'den sonra daha iki yüz yıl meşgul etti. Fakat unutmayalım ki yakın ceddimiz *homo sapiens*'in *hominide* ailesinden kopmasına kadar milyonlarca yıllık bir süre geçti ve bu süre içinde insanlar anlamlı bir söz söyleyemeden yaşam kaygısı içinde doğayla boğuşmak zorunda kaldılar. Dil kolektif edim içinde doğdu ve yazı da, C. Lévi-Strauss'un ifadesiyle, "kast ve sınıf toplumlarını yaratacak olan çatlaklara ve kırılmalara" eşlik ederek "insanların insanları köleleştirmesinin, onları kumanda etmesinin ve eşyayı mülkleştirmesinin aracı olarak ortaya çıktı".[2]

İnsanı hayvanlardan ayıran farklar Eski Yunan'dan beri insanları düşündürmüştür. Bugün biliyoruz ki insanın insan olabilmesi için iki ayak üzerinde durması ya da beyninin zamanla büyümesi gibi fizikî farklılaşmalar yeterli olmamıştı. Dönüşümü, bunları da belirleyici başka bir değişken sağladı. "İnsanı hayvanlardan bilinçli olmasıyla, dinle ve istenilen her şeyle ayırmak mümkündür; diyordu Marx; fakat onlar kendilerini hayvanlardan ancak var olma araçlarını *üretmeye* başlamalarından itibaren ayırt etmeye başladılar ve bu da vücutlarının uzuvlaşması sayesinde mümkün oldu" (italikler Marx'ın).[3]

İnsan uzuvlarının farklı biçimlerde işlevselleşmesi aslında çok uzun bir tarihî sürecin ürünü idi ve bu süreç içinde insanın yapıcı gücü kollardan ellere geçerek insan eli, “kendi kendine çalışan araçlarda süreci başlatan bir motor” işlevi yüklendi. Ve böylece, daha 4. yüzyılda Niksarlı ilahiyatçı G. de Nysse’nin söylediği gibi, “Bu farklı işlevselleşme sayesindedir ki insan zihni, bizlerde, bir müzisyen gibi, dili üretti ve konuşma yeteneğine sahip varlıklar haline geldik. Eğer vücudun ihtiyaçları için zor ve zahmetli beslenme görevini ağzımız yüklenseydi, bu ayrıcalığa asla sahip olamazdık. Ne var ki bu görevi ellerimiz üstlendi ve ağzımızı konuşma işlevi için özgür kıldı.”[4] Bu saptamayı aktaran Fransız paleontoloğu iki ayak üzerinde durma ve ellerin serbestleşmesi sürecine “konuşma işlevi için hazır hale gelmiş bir beynin de eşlik ettiğini” söylüyor ve “insan somut araçlar ve (soyut) semboller üretiyor; bunların her ikisi de aynı sürece, daha doğrusu aynı temel donanıma dayanıyor” diye ekliyor.[5]

***

İnsanlar doğa içinde ve doğanın bir parçası olarak yaşam kavgalarına avcı-toplayıcı *tüketiciler* olarak başladılar. Toprağa yerleşerek *üretmeye* başlamaları, farklı iklim ve coğrafya koşulları içinde, M.Ö. 8 000 ile 3 000 yıl öncesine yayılan geniş bir zaman diliminde gerçekleşti. İnsanlık tarihinin en büyük devrimini teşkil eden neolitik dönüşümle ilk çiftçi ve ilk çobanı temsil eden figürler (Kutsal Kitapların Kabil ve Habil’i) bu evrim içinde ortaya çıktı.[6]

Doğayla kavgada aracı olan üretim araçlarının üretilmesi iş bölümünü daha da hızlandırmış, kadınla erkek arasındaki ilk ve doğal iş bölümüne zaman akışı içinde yenileri eklenmişti. Fakat iş bölümündeki asıl devrimi, toplumsal sınıfların ve devletin ortaya çıkmasına da yol açacak şekilde, *fizik emek* ile *entelektüel emeğin ayrışması* sağladı. Bunun için de doğrudan üreticilerin herkese yetecek miktarı aşan bir “fazla ürün” yaratması ve bu sayede bazı insanların aç kalma kaygısı olmadan kendilerini okuma, yazma ve manevi önderlik işlevlerine verebilmeleri mümkün olmuştu.[7] Bu ayrışmada üretim araçlarını ve “fazla ürünü” kontrol edenler –çok sonraları Hegel’in “efendi-köle diyalektiği” olarak niteleyeceği zıtlaşma içinde– kendi hemcinslerinin çoğunu da maddi bir araç haline getirmeyi başardılar. Antik uygarlıklar bu köleci temel üzerine kuruldu ve ilk “bilge”ler de

(kâtip, rahip, sanatkâr) “efendi”lerin meşruiyetini sağlamak işlevini üstlendiler. Özgür düşünce ve evreni doğa-üstü güçlerden bağımsız olarak anlama çabası Eski Yunan’da bu “bilge”ler arasında doğdu ve “filozof” sözcüğü de zaten bu uygarlıkta “bilgelik dostu” anlamına geliyordu.

***

Eski Yunan’da bilimler *Mantık, Fizik ve Etik* şeklinde üçe ayrılıyordu ve bu üç bilim genel bir kuram oluşturan “felsefe”nin ya da “metafizik”in dallarını teşkil ediyordu. İyonya’lı ve Atina’lı düşünürler bilimin *kavram* ve *teori* dediğimiz iki temel aracını keşfettiler. Teori, Atina’da kamusal müsabakalara temsilci olarak gönderilen ve *Kosmos*’un temaşasında kutsallık duygusu içinde coşan *Theoros*’un adından kaynaklanıyordu ve *Theoros* sözcüğü felsefe diline *Theoria* (gözlemek, temaşa etmek) olarak geçti.[8] Bu temaşa fikri de, içerdiği (değişen) *zaman* ve (değişmeyen) *olmak* ayrımı ile bugün özne-nesne ikilemi dediğimiz ikileme ve ontolojik sorgulamaya yol açıyordu. Böylece, (değişen) *zaman* içinde konumlanan insan, (değişmeyen) *Kosmos*’u gözleyerek onun ölçütlerine uymak istiyor ve taklit (mimesis) yoluyla ona benzemeye çakışıyordu. İnsan zihni, *Kosmos*’un düzenli hareketine (“kanun”lar) ve ritmine (dans ve müzik) uyabildiği ölçüde de teori, pratik yaşama geçmiş oluyordu. Böylece, teori, insan yaşamına damgasını vuruyor ve *Kosmos*’un disiplinine uygun bir davranış modeli (ethos) yaratıyordu. Bu teori anlayışı en iyi ifadesini Platon’da buldu ve sonra da modern felsefe ve bilimin doğuşunda belirleyici oldu.

***

Ontolojik planda Yunan filozofları “töz”cü idiler ve evreni okullara göre değişen “töz”lerle (*Ousia*) açıklıyorlardı. Kurucu baba Thales’e göre her şeyin özü “su” idi ve her şey suya dönüşebilirdi. Buna karşılık evreni ateş, hava, toprak gibi “töz”lerle açıklayan filozoflar da vardı. Fakat daha sonraki gelişmeleri belirleyen asıl ontoloji tartışması Parmenides ve Heraclitus arasındaki görüş ayrılığı ile başladı. Bu sorun, tekil veya çoğul; değişen veya değişmeyen; geçici veya kalıcı varlık antagonizmaları üzerine kurulmuştu.

Parmenides, iki bin beş yüz yıl kadar sonra Heidegger'in "unutulmuş olması"ndan şikâyet edeceği "*Varlık*"ı, aşkın bir Allah fikrini çağrıştıracak şekilde felsefesine temel taşı yapmıştı. "Böyle bir *Varlık* anlayışı, diyor J. Hersch, yani her türlü imgeyi, antropomorfizmi aşan, özü aşkınlık olan bir Allah anlayışı tüm tarihi boyunca Batı düşüncesinde bir ana damar gibi mevcuttur."[9] Buna karşılık Heraclitus, felsefesini tamamen aksi yönde bir ilkeye dayandırmıştı: *Varlık* devamlı değişiyordu; değişim aynı zamanda yok olma ve yenilenme demekti ve değişmeyen tek şey de bizzat değişimin kendisi idi. Bu yüzden de, filozofun ünlü formülüyle, "aynı nehirde iki kere yıkanmak mümkün değildi".

Parmenides'le Heraclitus'un birbiriyle zıtlaşan sistemleri âdeta Batı düşüncesini biçimlendiren ana damarı teşkil ettiler. Bu yüzden yine Hersch'le beraber diyebiliriz ki, bu iki filozof "tüm felsefe tarihi boyunca, sayelerinde temel soruların devamlı sorulduğu iki sembol olarak kaldılar".[10] Onlardan yüz yıl kadar sonra da, bu kez Platon ile öğrencisi Aristo arasındaki çatışma, felsefe dünyasında, günümüze kadar gelecek sorgulamaları tahrik eden ikinci bir damar oluşturmuştu.

Platon sistemini "Tek"çi bir ontoloji üzerine oturtmuştu ve bu "Tek" ya da "Üstün Varlık" hiyerarşik bir dizi oluşturan "cins" ve "tür"lerin hepsinde ortak bir "Töz"dü. Bilgi ve değerlerimizi ise "*İde*"ler sayesinde ediniyorduk. Ve *İde* de en az iki ampirik nesnede ortak olan bir nitelikti. Böylece her nitelik (güzellik, iyilik, büyüklük, eşitlik… vb) bir *İde* oluşturuyordu. *İde*'ler dünyası öznelerin dışında, aşkın bir dünya idi. Oysa bizler, bir mağarada zincirlere vurulmuş ve sırtı güneşe dönük insanlar gibi, gerçeklerden kopuk bir gölgeler dünyasında yaşıyorduk. Gerçeklere ulaşmak için zincirleri kırmak, gözleri kamaştıran güneşe bakmak ve artık her şeyin gölgesini değil aslını görmek gerekiyordu.

Platon bu ünlü metaforuyla şunu anlatmak istemişti: Gerçeklere ancak evrensel nitelikte olan ve "değer" teşkil eden "*İde*"lerin ampirik gözlemlerimizle buluşması sayesinde ulaşabiliyorduk. Ne var ki Platon'daki bu genel-özel, aşkın-içkin ikilemi öğrencisi Aristo'nun itirazına uğradı ve günümüze kadar gelen bir tartışmanın temelini oluşturdu. Nesneler dünyasına dönük olan Aristo "cins" ve "tür"leri birbirinden kopuk ve iletişimsiz kategoriler olarak kabul ediyordu; Ortaçağ'a egemen olan "bilimler"i de bu espri içinde yarattı.

Platon’un felsefesi *evrensel formlarla ampirik olgular* arasındaki buluşmaya dayanıyor, insanı da bu sistemde iki öğeyi bütünleştirmeye çalışan dramatik bir konuma yerleştiriyordu. Aristo’nun sisteminde ise “bilim”ler, “kategoriler” (kavramlar) aracılığıyla ampirik dünyadaki nitelik ve nicelik sorunlarıyla uğraşıyor, felsefe ise “*Varlık*”ın “ilk nedenler”ini bulmaya çalışıyordu.

***

Antik Yunan’da “tarih” bilim sayılmıyordu. Herodot ve Thucydides gibi tarihçiliğin babası sayılan isimlerin bu uygarlığın ürünü olması da bu kanıyı değiştirmemişti. Aristo özellikle bu noktanın altını çizmiş ve “özel”le uğraşan tarihçilerin karşısına “genel” ile uğraşan şairleri ve trajedi yazarlarını koymuştu.

Yunan düşüncesinin büyük yaratıcılığı site devletlerinde “mit”lerle düşünmenin yerini rasyonel düşüncenin almasında kendisini göstermişti. Yüzyıllar sonra Plutharkos’un dediği gibi, aynı süreç içinde “tarih de, bir arabadan iner gibi şiirden indi ve yürüyerek, düzyazı sayesinde gerçeği mitlerden ayırdı”. Ne var ki Ortaçağ düşünürleri bu konuda Plutharkos ya da Ciceron’u değil, *Büyük Usta* Aristo’yu izlediler ve hayli itibarsız bir statüde olan *kronik* ve *yıllık* yazarlarına “bilim adamı” gözüyle bakmadılar.

***

Ortaçağ düşüncesi ilahiyatın egemen olduğu bir düşünceydi; fakat kimilerinin sandığı gibi “bin yıllık karanlık” da değildi. Nitekim Rönesans’ı hazırlayan ilk kıvılcımlar bu çağda ateşlendi. Rahip Abelard, Saint-Anselme’in izinde, Allah’ın varlığını akılcı yolla kanıtlamaya çalışarak “kuşku”nun insanı araştırmaya, araştırmanın da “gerçeğe” götürdüğünü söylüyor; Endülüslü İbn Rüşd ise iman ile saf aklı, sıradan insanların “dinî gerçeği” ile seçkinlerin (filozofların) “felsefi gerçeği”ni ayıran “çifte hakikat” felsefesiyle seküler düşünceye kapıları aralıyordu. Bu gelişmelere de 11. yüzyılın devrim niteliğindeki sosyoekonomik dönüşümleri eşlik teşkil etmişti.

Gerçekten de kökeni 11. yüzyılda tarım teknolojisindeki yeniliklere ve yeni bulunan gümüş madenlerine uzanan bu devrim, ticareti geliştirerek

tüm Akdeniz’e yayıldı. Hristiyanlığın ürünü olan, fakat giderek Antik çağlara ait “döngüsel zaman” anlayışının yerini alan “ereksel (teleolojik) zaman” anlayışı da yine bu dönemde yaygınlaşmaya başladı. Museviliği evrenselleştiren Hristiyanlığın başlattığı ve herkesin hesap vereceği *Büyük Mahkeme* “telos”una yönelik bu zaman anlayışı, yine evrensel potansiyel taşıyan kapitalist üretim biçiminin gelişmesine paralel olarak dünyaya yayıldı.

***

Rönesans yeni bir felsefe getirmedi; fakat Cusa’lı Nicholas’nın düşünceleri seküler düşünceyi güçlendirici tezler içeriyordu. İtalyan düşünür elbette ki “uhrevi dünya”yı yadsımıyordu; fakat Anselme ve Abelard gibi Allah’ı akıl yoluyla anlayabileceğimize de inanmıyordu. Ona göre Allah’a, yani bilinmeyenin bilinmesine ancak *visio intellectualis* yoluyla ulaşabilirdik. Bu yüzden kendisini mistisizme kaymakla eleştirenler de oldu; fakat aslında N. de Cusa kuşkucu düşünceyi öne çıkarıyor, Socrates’in başlattığı “aklın eleştirisi” yolunda bir adım daha atıyordu.

Rönesans, Leonardi Bruni, Poggio Bracciolioni, Francesco Guicciardini gibi önemli tarihçiler ve Machiavelli gibi büyük bir siyaset kuramcısı yetiştirdi. Bunlardan Guicciardini tarihî olaylara pozitivizmin habercisi diyebileceğimiz bir yaklaşımla eğiliyor, ilahi mucizeleri yok sayıyor ve doğa dışı şeylerle uğraşanlara deli gözüyle bakıyordu. Oysa 18. yüzyıl düşünürlerinin “sivil toplum” adını verecekleri toplumsal alan burada da belirleyici bir rol oynamıştı. Venedik, Floransa ve Lombardia’da filizlenen kapitalizm rasyonel düşünceyi geliştiriyor ve “aşkın dünya” tutkusu giderek aşınıyordu. 17. yüzyılın büyük rasyonalist düşünürleri (Descartes, Spinoza, Leibniz) sistemlerini bu temeller üzerine kurdular.

***

Rönesans kavramı o dönemde yaşayan sanatkâr ve düşünürlerin kendi çağlarına verdikleri bir isim değildi. “Yeniden doğuş” anlamına gelen bu kavram çok daha sonraları icat edildi ve 19. yüzyılın ünlü tarihçilerinden Jacob Burckhardt’ın bu konuda klasikleşen eseri sayesinde yaygınlaştı. Buna karşılık insan aklını ön plana çıkararak modernizmi başlatan 18. yüzyılı bizzat kendi düşünürleri *Aydınlanma* yüzyılı olarak tanımladılar.

Fransa'da Voltaire, Almanya'da Kant, içinde bulundukları çağı böyle adlandırıyordu.

Aydınlanma yüzyılı modern sınıfların doğduğu, kapitalizmin ulusal temelde hızla geliştiği ve aklın geniş ölçüde din ve ilahiyatın vesayetinden kurtulduğu yüzyıl oldu. "Aydınlanma'nın temel noktası, diyordu Kant, insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları vesayet durumundan, özellikle de *din konularındaki vesayetten* çıkmalarıdır; çünkü dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır".

Din ve teolojinin vesayetinden giderek kurtulan akıl, yaratıcılığını en çok toplum bilimleri ve felsefe alanında ortaya koydu. Zaten bundan doğal bir şey de olamazdı; çünkü daha 17. yüzyılda Galile ve Newton evrenin yasalarını keşfetmiş, gerçek bilimin yolunu açmışlardı. Artık insan ve toplum üzerinde düşünenlere de onları izlemek, onları taklit etmek kalıyordu. Bu arayış sürecinde insan ilişkilerini yöneten kanunlarla ilgili anlayış da değişti ve farklı bir "kanun" fikri doğdu. Fransa'da Rousseau ilk insanların "doğal yaşam"larını kavramaya çalışıyor; Montesquieu din ve ahlak kökenli kanunları değil, maddi koşulların yarattığı "kanun"ları sorguluyor; Voltaire ulusların örf ve âdetlerini kutsal miraslar olarak değil, nesnel olgular olarak inceliyordu. Kapitalist gelişmede başı çeken İngilizler ise ampirizm tutkuları içinde doğa bilimlerine en büyük katkıyı sağlarken, iktisatta da temel kuramları geliştirdiler.

Ne var ki bütün bunlar "bütünlük"ten yoksundu; "sistem"sizdi. Ve sistem de Almanlardan geldi. "Alman idealizmi" adı altında Kant'la başlayan sistematik felsefe, Hegel ile aklın "a priori" kategorilerinden temizleniyor ve felsefe tarihiyle tarih felsefesini özdeşleştiren bir diyalektik devinime dönüşüyordu. Oysa Hegel'de de sonunda "sistem" fikri ağır bastı ve diyalektik akış "Mutlak Espri" ile donarak kalıplaştı. "Ansiklopedi" ile tüm bilgiler Prusya Devleti'nde somutlaşıyor, tarih de böylece sona eriyordu.

Tarih elbette ki bitmemişti. Aksine, Hegel'in de büyülenerek izlediği Fransız Devrimi yepyeni bir çağın habercisiydi ve bunu en iyi anlayanlar da bazı Fransız tarihçileri oldular. Felsefe ve toplum bilimlerindeki gelişmelere kayıtsız kalan tarihçiler toplum düzenini altüst eden bir devrim karşısında aynı kayıtsızlığı gösteremezlerdi. Kaldı ki tüm 19. yüzyıl –toplum kesimlerine göre değişen duyarlıklar içinde– devrim tartışmaları içinde geçti.[11]

Almanya'da *Tarih Okulu*'nun önde gelen temsilcisi L. Ranke tarihî olayları "gerçekten cereyan ettikleri gibi" anlamaya çalışır ve bunların arkasında da bir "ilahi el" ararken, Fransa'da Guizot, Thierry ve Mignet gibi tarihçiler devrimi eski halklar (Gaulois'lar-yeni burjuvalar) ve fetihçi halklar (Franklar-aristokratlar) arasındaki sınıf kavgası olarak görüyorlardı. Fakat pozitivizmin egemen olduğu bir dönemde kuramsal kaygılardan uzaktılar ve etnik boyutunu ön plana çıkardıkları sınıf kavgasını "burjuva devrimi" ile bitirdiler. Henüz başlamakta olan asıl kavgayı –burjuvazi-proletarya kavgasını– görmezden gelmişlerdi.[12] Nasıl iktisatta Ricardo, Marx'ın dediği gibi sınıf çelişkilerini "saf bir şekilde toplumların doğal, değişmez kanunu olarak formüle etmiş" ise, Fransa'da da toplumsal tarihçiliğin kurucuları burjuvazinin aristokrasiyi yenmesi ile sınıf kavgasının ve tarihin bittiği kanısına varmışlardı.

Tarihî maddecilik bu yanılgının eleştirisi üzerine kuruldu.

***

19. yüzyılda 1830, 1848 ve 1871 devrimlerine yol açan sınıf kavgaları ve sınıf sömürüsü hiçbir düşünürün görmezden gelebileceği şeyler değildi. Bu hareketler zaten geniş ölçüde üniversite dışına taşınmış olan toplum bilimleri için yeni bir motivasyon kaynağı oldular. Vahşi kapitalizm feodalizmde benzeri olmayan "yeni fakirler" yaratmıştı ve *pauperism, proleter* (vb.) gibi yeni sözcükler de bu yıllarda icat edildi. Yine aynı yıllarda filantropik dernekler kuruluyor, halkın ihtiyaçlarından hareket eden yeni bir iktisat ilmi tasarlanıyor, vicdan sahibi iş adamları toplumcu ütopyalar geliştiriyordu. İşçi sınıfının hazin durumu ve çalışma koşulları bu bağlamda somut araştırmaların konusu haline geldi. Tarihî maddeciliğin kuruluşunda da Engels'in İngiliz işçi sınıfının somut yaşam koşulları ile ilgili çalışması çıkış noktası teşkil etti.

***

Tarihî maddeci kuramda "aşkın ego"lara ve "*a priori* kategori"lere yer yoktu; toplumsal ilişkiler, Darwin'in izinde, nesnel olgular şeklinde açıklanıyordu. İnsanlar yaşamlarını sürdürmek için doğayla savaşırken aralarında kurdukları ilişkilerle "ikinci bir doğa" yaratmışlar, fakat bu kez de bu "ikinci doğa"nın esiri olmuşlardı. Kendilerini yabancılaştıran bu

ilişkilerden kurtulmak için yeni bir savaş vermek ve bu insan ürünü “ikinci doğa”yı yenmek zorunda idiler.

Aslında bu zorunluluk daha 18. yüzyılda Aydınlanma düşünürleri tarafından anlaşılmıştı. Rousseau insanları “zincirlere vuran” bu ilişkilerin ancak yeniden “doğaya dönüş” ile kırılacağına inanıyor; Kant “ebedi barış”ı özgür ulusların kuracağı *Milletler Cemiyeti*’nde arıyor; ütopyacı sosyalistler de eğitim ve planlama yoluyla özgür ve eşitçi bir toplum düzeni kurmayı düşlüyorlardı. Ne var ki bunların hiçbirisi gerçekçi değildi. İnsan özgürlüğünü ortadan kaldıran ve insan ilişkilerini “mal fetişizmi” esasına göre düzenleyen şey, aslında kapitalizmin temelinde yatan olgu, yani *üretimin kolektif yapısıyla üretim araçlarının bireysel mülkiyeti arasındaki çelişki* idi. Tarihin motor gücünü teşkil eden sınıf kavgası da bu çelişkiden kaynaklanıyor ve yeni bir *toplumsal zaman* anlayışına dayanıyordu. Bu anlayış *ereksel* tarih anlayışı olmadığı gibi Fransız Devrimi’nin kitlelere mal ettiği tekdüze, doğrusal, *ilerlemeci* tarih anlayışından da farklı idi.[13]

Tarihî materyalizme göre tarih belli koşullarda yaşayan insanların eseriydi ve çelişkiler içinde, ileri-geri dalgalanmalar halinde ilerliyordu. Bir vesileyle Marx’ın söylediği gibi, çoğu kez de “kötü taraftan” ilerliyordu. Kısaca devrim mutlak değildi; insanlar ancak bilinçli ve örgütlü bir savaş sonunda “ikinci doğa”yı yenebilir, mal ilişkilerini insan ilişkilerinin önüne geçiren esaret zincirlerini kırabilirdi.

Aslında Marx kapitalizmin uzun soluklu olacağını çok iyi anlamış, hatta büyük ticaretin Akdeniz’den Atlas Okyanusu’na geçtikten sonra, yeni bir sıçramayla Büyük Okyanus’a geçeceği günleri (yani bugünleri) haber vermişti. Ne var ki her başarısız devrim girişiminden sonra düzeni değiştirmeye çalışanlar –eğer bu arada yok edilmedilerse– büyük bir karamsarlığa kapıldılar ve dinde, ilahiyatta, irrasyonalist felsefelerde sığınak aradılar. Paris Komünü’nün ezilmesi Fransa ve Almanya’da neo-Kantist idealizmin ve Bergsoncu spritüalizmin yayılmasına yol açmıştı. Rusya’da ise 20. yüzyıl başlarında Çarlık despotizminin zulmü kimi Bolşevikleri –Lenin’in savaşacağı– ampiriokritik felsefeye sığınmaya yöneltti. Büyük Savaş’tan sonra Almanya’da devrim bastırılır ve Naziler iktidara yürürken de, Frankfurt Okulu düşünürleri gözlerini düş kırıklığı içinde Nietzsche’ye çevirdiler. Bunların en genci, Walter Benjamin, Nazi pençesinden –umutsuzca– kaçmaya çalıştığı günlerde kaleme aldığı

denemede tarihî maddeciliği satranç ustası bir otomat-bebeğe benzetiyor ve “eğer bu bebek ilahiyatı arkasına alırsa, diyordu, artık korkacağı hiçbir rakip kalmaz”.[14]

W. Benjamin’in teşbihinden yirmi sekiz yıl sonra, 1968’de, devrim yeniden yaşandı; yeniden başarısızlığa uğradı ve izleyen yıllarda da kimi devrimciler düş kırıklığı içinde yeniden dine, ilahiyata ve irrasyonel felsefelere yöneldiler. Bütün bu reaktif akımlara, iradesi dışında, “post-modernizm” adını veren Fransız düşünürü François Lyotard ise, “mademki devrim yüz elli yıldır gerçekleşmedi, diyordu, artık bundan sonra da gerçekleşmez!”.

***

Weber, geçen yüzyılın başlarında, “artık hiç kimse, tam bir uzmanlaşmaya dayanmadan bilim alanında yetkin bir şeyler yaptığından emin olamaz” demişti. Fakat söz konusu “uzmanlaşma”, *libido sciendi* dürtüsüyle olguların farklı yönlerini araştıran bilim adamlarının *tasarladığı* değil, kapitalist gelişmenin çıkar ve gereksinimlerinin *zorladığı* akademik bir iş bölümünün eseriydi. Sonuç olarak da birbirinden bağımsız, kendilerine özgü dil ve kavramları olan ve birbirini anlamakta zorlanan bir sürü disiplin ortaya çıktı.

“Uzmanlaşma” tutkusu genel kuram eğilimlerini aşağılıyordu ve bu durumda çalışmaları itibarıyla genel kuram arayışı içinde olanlar bile niyetlerinin aslında bu olmadığını söylemeye başladılar. Hiç de epistemolojik bir zorunluluğun ürünü olmayan bu “moda”nın baş hedefi tarihî maddecilik oldu ve bu genel kuram felsefe, ekonomi, sosyoloji, tarih gibi dallara ayrılarak eleştirildi. J. Schumpeter daha da ileri bir adım atarak “iktisatçı Marx” ve “sosyolog Marx”ın yanı sıra, “peygamber Marx”ı da inceliyor ve hepsinin eksiklerini, yanlışlarını ortaya koyuyordu.[15] “Uzmanlık” adı verilen çoğu anlamsız bilgiler yığını içinde “parça”ları eleştirmek, “bütün”ü eleştirmekten çok daha kolay hale gelmişti.

***

Aslında Marx ve tarihî maddecilik eleştiri konusu haline gelmeden önce, uzun süre akademik dünyada görmezden gelinmişti. *Kapital*’in İngiltere

gibi iktisat kuramının beşiği bir ülkede İngilizceye –o da Marx'ın yakınlarının çabasıyla– çevrilebilmesi için yirmi yıl geçmesi gerekmişti. Ne var ki *Paris Komünü* ve *I. Enternasyonal* Marx'ın adını ön plana çıkarınca artık düşünürü yok saymak da imkânsız hale gelmişti. Her türlü yalan ve iftirayı da içeren eleştiri kampanyası bu koşullarda başladı.[16]

Anti-Marksist orkestranın ana teması "değer" kuramı idi. Mademki Marx kapitalizmin temelinde yatan "değer"lerin "emek"ten kaynaklandığını söylemişti, o halde her şeyden önce bu tezi çürütmek gerekiyordu. *Paris Komünü*'nün yenilgisini hemen izleyen yıllarda (1871-1874 arasında), üç ayrı ülkeden üç iktisatçı, birbirinden habersiz olarak bu işlevi yüklendiler. İngiltere'de Jevons, Avusturya'da Menger, Fransa'da Walras "hayır!" diyorlardı; "değer" emeğe değil, "fayda"ya dayanıyor! Pazar ekonomisini canlı tutan fiyat sistemi, onlara göre, işçilerin mal haline gelen "emek gücü"ne değil, piyasaya sürülen malların (marjinal) faydalarına dayanıyordu. Bu yaklaşımın içerdiği metodolojik ilke şuydu: Kapitalizmi anlamak için, Marx'ın iddia ettiği gibi, *üretim* ilişkilerinden değil, *değişim* ilişkilerinden hareket etmemiz gerekiyordu. Marx idealist temelli bu yaklaşımı "vülger iktisat"ın başlangıcı olarak niteledi.

***

I. Enternasyonal sadece iktisatçıları değil, felsefecileri de harekete geçirmişti. *Paris Komünü* günlerinde depresyona giren Nietzsche kendine geldikten sonra mevcut tarih anlayışını sorgulamış ve daha sonraki düşüncelerini de "belirleyecek" şekilde "aykırı gözlemler"ini kaleme almıştı.

Aslında Nietzsche de Marx gibi tarihin geçmişe değil, geleceğe dönük olduğuna inanıyor ve analizine mevcut "değerler sitemi"ni eleştirerek başlıyordu. Ne var ki Nietsche'nin "değerler"den anladığı şey Marx'tan tamamen farklıydı.

Marx, insanı toplumsal ilişkiler bağlamında tanımlamış ve "değer"leri de, Smith ve Ricardo'nun izinde, bu maddi ilişkilerin oluşturduğu alt-yapı çerçevesinde "kullanma değerinden değişim değerine dönüşüm" süreci içinde çözümlemişti. Marx'ın analizi, daha *1844 El-Yazmaları*'nda belirttiği gibi "psikolojiye kapalı" idi ve düşünür, birey konusunda, "toplumsal

ilişkiyi teorinin temeli yaparak *gerçek bilimin* ve *gerçek materyalizmin* temelini atmış" olan Feuerbach'ı izlemişti.[17] Oysa Nietzsche toplumsal ilişkilerden değil, insanın biyolojik ve psikolojik dürtülerinden hareket ediyor ve tüm değerleri "güç istenci"nin ürünü olarak yorumluyordu. Mutlak gerçekler yoktu; her "gerçek" bir perspektif ve yorum sorunuydu. Biyolojik dürtüler zayıfların ve yeteneksizlerin kin ve intikam duygularına yol açmış, Hristiyanlık, demokrasi ve sosyalizm öğretileri de "eşitlik" yaftası altında bu duyguları seferber eden doktrinler haline gelmişti. Bütün değerleri aşağılayarak değiştirmeye çalışan ve bunun için de modern mitler yaratan Nietzsche'nin aslında "toplumsal analiz" diye bir sorunu yoktu; zaten kitaplıklardan uzak, hastalıklı ve gezgin yaşantısı, tüm dehasına rağmen, böyle çalışmalara olanak da vermiyordu. Yine de –bir çeşit ahir zaman peygamberi Zerdüşt'ün ağzıyla– geleceği haber veren ve Marx'tan bir satır dahi okumadan, sosyalizmi yere batıran satırlar kaleme almaktan geri durmadı.

***

Marx ve Nietzsche düşünce yönleri itibarıyla birbirine tamamen zıt iki düşünürdü; fakat çıkış noktalarında ortak bir taraf vardı. Her ikisi de kapitalist düzene karşıydılar ve kavgalarını ikisi de üniversite dışından yürüttüler. Ne var ki Marx kapitalizmin ilerisinde, sınıfsız bir toplumun kavgasını verirken, Nietzsche gözlerini kapitalizmin yok ettiği değerlere çevirmişti ve aristokratik yaşamı özlüyordu.

Kapitalizme entegre olan *Alman Üniversitesi* uzun süre ikisini de yok saydı. Fakat temel değeri düzeni korumak haline gelmiş bir kurum, elbette ki, düzeni değiştirmeye çalışan bir öğretiyi, mandarinler sultasındaki üniversitede hala canlı olan aristokratik değerleri öven felsefeyle bir tutamazdı. Fritz Ringer'e göre Nietzsche 1890'la 1920 arasında üniversite felsefesinde "oldukça fakir" bir varlık sergilemişti.[18] Bununla beraber kuşku yok ki düşünürün biyo-psikolojik temelli *değer felsefesi* alttan alta Dilthey'in "yaşam felsefesi"nde ve neo-Kantistlerin "değerler felsefesi"nde kendisini hissettirmekten geri kalmamıştı. Weber, aslında daha çok Marx'dan etkilendiği halde Nietzsche'yi de onunla aynı plana koyuyor ve "içinde bulunduğumuz düşünce dünyası geniş ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından belirlenmiştir" diyordu.

Marx ve Nietzsche'nin düşünceleri zıt yönlü olduğu gibi etkileri de zıt çıkarlı sınıflar üzerinde oldu. 20. yüzyılın ilk yarısını kana boyayan savaşlarda Marx'ın adı ezilen sınıflara sembol olurken, Nietzsche –aslında gerçek düşüncelerine pek de uygun olmayan bir şekilde– Nazilere ilham kaynağı teşkil etti. Aslında bu durumda bir gariplik yoktu; garip olan, bu uzlaşmaz karşıtlığa rağmen iki düşünürü uzlaştırma çabaları idi. Bir sentezden çok eklektizm özellikleri taşıyan Marx-Nietzsche buluşması yakın tarihlerde Mayıs-68 Devrimi'ne damgasını vuran akımlardan biri oldu. Bu bir bakıma da felsefe ile toplum bilimlerini ve tarihçiliği buluşturma çabası idi. Ne var ki akademik iş bölümünün yüz yıllık geçmişi böyle bir buluşmayı sorunlu hale getirmişti.

***

Felsefe 16 ve 17. yüzyılların büyük bilimsel buluşlarına (Kopernik, Galile, Newton) kadar tüm bilimleri üreten ve bünyesinde toplayan genel düşünce sistemlerinin adı idi. Oysa Descartes ve modernizmle beraber ilişki tersine döndü ve bilimler felsefeyi kontrol etmeye, yönlendirmeye başladılar. Aydınlanma yüzyılından itibaren insan ve toplum bilimleri de –doğa bilimlerini örnek alarak– felsefeden koptular ve kendilerine özerk alanlar yarattılar. Böyle bir iş bölümü kapitalist iş bölümünün gereklerine de uygundu. 19. yüzyılın başlarında, Hegel, bütün bu süreci tarihsel diyalektik temelinde sistemleştirdi ve tarihî mistik bir zarf içine yerleştirerek bitirdi.

Aslında Hegel'le biten bir şey vardı; fakat bu tarih değil, belli bir düşünce sistemi, belli bir felsefeydi. Felsefe artık tüm bilgilerin içinde toplandığı bir "*Mutlak Espri*" ya da "*Ansiklopedi*" olamazdı. Engels'in ifadesiyle, bilimdeki gelişmeler sonucu "tarihten ve doğadan kovulmuş olan felsefe, var olabildiği kadarıyla ancak saf düşünce alanına, yani *mantık* ve *diyalektik* olarak düşünce sürecinin kanunlarının kuramsal alanına sığınmak durumundaydı." Gerçekten de ilerleyen yıllarda lojik pozitivizm, dil felsefesi, epistemoloji gibi başlıklar altında yapılmaya çalışılan da buydu. Fakat geriye önemli bir sorun kalıyordu: İnsan ve toplum bilimlerinin statüsü neydi? Bunlar doğa bilimlerini de kapsayan bir bütünlük içinde, teorik bir "temel" üzerine oturtulabilir miydiler?

Marx ve Engels bu kanıdaydılar ve tüm yaşamlarını bu “temel”i kurmaya adadılar. Gerçekten de tarihî maddeci kuram iktisat, sosyoloji, tarih, felsefe, vb, kısaca tüm disiplinlerin katkısıyla kuruldu ve *heuristik* olarak “doğa diyalektiği” başlığı altında doğa bilimleri ile bağlantılar aramaya başladı. İnsanlar da doğanın ve doğa tarihinin bir parçasıydılar ve Marx bir gençlik eserinde “bizzat tarih, *doğa tarihinin gerçek* bir kısmı, doğanın insana dönüşmesidir; demişti; ilerde doğa bilimi insan bilimini, insan bilimi de doğa bilimini içerecek; *tek bir bilim olacak*” (italikler Marx’ın).[19] Ne var ki aradan geçen bunca yıllara rağmen bugün de bu bağlantılar kurulmuş olmaktan uzak görünüyor. Aksine, 19. yüzyılın son çeyreğinde, Alman kuramcıların *doğa ve insan bilimleri* (*Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften*) arasında olduğunu düşündükleri mutlak epistemolojik kopukluk bugün yaygın bir kanı haline gelmiş bulunuyor.

Bu gelişmede, kuşkusuz, tarihî maddeciliğin *devrimci* niteliği ve bunun yarattığı korkular önemli ölçüde belirleyici oldular. Marx içinde yaşadığı toplumsal düzene sadece *anlaşılması* değil, aynı zamanda *değiştirilmesi* gereken bir düzen olarak bakıyordu. Oysa düzene egemen olan ve üniversiteyi de kontrol eden güçlerin kabul edemediği şey de buydu: Bilimsel çabanın işlevi “değiştirme” değil, sadece “anlamak” ve –Freud’çu anlamda– “rasyonelleştirmek” olmalıydı. Bu nedenle, çoğu kez kendilerinin de bilincinde olmadıkları bir süreç içinde “genel kuram”ları aforoz ettiler; bilimi parçalara ayırdılar ve sonunda da ağaçlara bakmaktan ormanı göremez (ya da görmek istemez) hale geldiler. 20. yüzyıl felsefesine damgasını vuran filozoflardan M. Heidegger’in toplum bilimlerini aşağılayan “ontolojik” perspektifi, kendisini Nazi üniforması giymeye kadar götürmüştü. Toplumsal analize kayıtsızlık “felsefi alan”da mutlak bir uzmanlaşmanın ürünüydü; diğer alanlardaki uzmanlaşma tecrübeleri de çeşitli derecelerde aynı ilgisizliği ürettiler.

***

Giderek karmaşıklaşan bir dünyada ve her gün biraz daha artan bilgi yığını karşısında uzmanlaşma kaçınılmaz bir şeydi ve elbette ki nesnel bilgilerimizi tanzim ve tasnif ederek olumlu bir yön de içeriyordu. Ne var ki bu uzmanlaşma giderek bütünsel arayışları küçümseyen, yarattığı mikrokozmlar içinde anlamsızlaşan ve sonuç olarak da disiplinleri kendi kendilerine yeten kapalı kutulara dönüştüren bir eğilim haline geliyordu.

Tarihçiler de aynı gelişmeler ve dürtüler bağlamında belli dönemler, belli mekânlar, belli konular çerçevesinde uzmanlaştılar; çalışmalarını “mikro” alanlara hapsettiler ve ne kadar dar bir zaman dilimi üzerinde yoğunlaşırlarsa o kadar “bilimsel” olacaklarını sandılar. Dünyada tarih öğretiminin insan ve toplum bilimlerini dışlayan programları da bu eğilimi güçlendiren bir olgu oldu. Böylece çalışmalarında felsefi, antropolojik ya da toplumsal kuramlara ihtiyaç duyan tarihçiler özel çabalarla kendilerini yetiştirmek, otodidakt olmak zorunda bırakıldılar. Çağdaş tarihçiliğin önde gelen isimlerinden Fernand Braudel, Sorbonne’daki öğrencilik yıllarını anlatırken toplumsal tarih yapan profesör olarak sadece bir isim anımsadığını not ediyordu.[20] Aynı anılarda, ünlü tarihçinin başka vesilelerle bol bol övdüğü ve “günümüzde hiçbir tarihçinin kayıtsız kalamayacağını” söylediği Marx’ın adı bile geçmiyordu.[21]

***

Tarih disiplininin toplum bilimlerine ve teoriye mesafeli duruşu aslında 19. yüzyılın çelişkili mirasının kalıntılarından biridir. Gerçekten de daha yüzyılın başlarında, Hegel, felsefeyi tarih, tarihi de felsefe haline getirirken somut, kapsamlı ve ayrıntılı analizler de yapmıştı. Zaten diyalektiysen filozof bu özelliği ile Almanların tarih tutkusuna Alman Tarih Okulu’ndan daha fazla katkıda bulundu. O kadar ki, mevcut “tarihçi espri”yi bir “hastalık” olarak gören Nietzsche bile sonunda “biz Almanlar, hepimiz Hegelciyiz!” demek zorunda kaldı.

Fransa’da ise tarihçilik pozitivizmin etkisi altında gelişti ve yüzyılın sonlarına damgasını vuran “metodik tarihçiler”, kendilerini pozitivist olarak görmeseler bile, L. Ranke’nin izinde benzer yöntemler kullandılar. 1876’da yayınlanmaya başlanan bir dergi (*Revue Historique*) etrafında toplanmış olan bu tarihçiler “metod”larını kaynakların (belgelerin) eleştirisine dayandırıyorlar; analizde siyasal konuları ve öznelliği ön plana çıkarıyorlar; Sedan yenilgisinin yarattığı yıkıntı içinde milliyetçi bir tutum sergiliyorlardı.[22] Jules Ferry Hükümeti’nin ilköğretimi mecburi kıldığı (1881) ve tüm ilkokul öğretmenlerinin *Fransız Ulusu*’nun inşasına giriştiği yıllarda, “metodik tarihçiler” de Sorbonne’da yaptıkları tarihçiliğin “yararlı” olmasına ve “en ücra köyün, en mütevazı okulunda” etkilerini göstermesine çalışıyorlardı. İlginçtir ki daha sonra yeni bir akım yaratacak

olan tarihçilerin "*Metodik okul*"a itirazları da bu noktalarda toplanacak; Lucien Febvre, tarihi "yararlı" kılmaya çalışmanın, onu "köleleştirmek" anlamına geleceğini yazacaktır.[23]

Fransa'da "*Metodik okul*"u, 1929 yılında yayınlanmaya başlayan ve "*Annales*" adını taşıyan dergi etrafında toplanan tarihçiler izlediler. Lucien Febvre ve Marc Bloch'un başı çektiği bu girişim metodik tarihçilere bazı konularda eleştiriler yöneltmiş, fakat bunlarla teorik ve metodolojik hesaplaşmaya girmemişti. "Eğer *Annales* tarihçileri metodiklerle kesin bir kopuş içinde oldularsa, diyor Garcia, bu kopuş teorik tartışmadan çok tarih-yazıcılığında yeni şantiyelerin açılması, yeni temalara önem verilmesi, başka mekânların ve zamansallıkların hesaba katılması gibi hususlarda ifadesini buldu."[24] Oysa sadece "genel kuram"lara değil, tüm "kuram"lara ilgisizlik *Annales* tarihçilerinde de ortak bir nokta idi. İkinci neslin önde gelen isimlerinden Fernand Braudel, temel eserini sunarken, âdeta yöntem dersi verir gibi, "bu eseri, teorinin, bütün teorilerin dışında; yalnızca somut gözlem ve yalnızca tarihî mukayese bağlamında tasavvur ettim" diyecektir.[25]

***

Ampirizm dışında bilim olamayacağı düşüncesinde olan Anglosakson tarihçiler de –John S. Mill geleneği izinde– pozitivist tarihe yönelmişlerdi. Bu akım 1866-1884 arasında "Kraliyet Tarih Kürsüsü Profesörü" olarak Oxford'da görev yapan William Stubbs sayesinde L. Ranke tarihçiliğini de ilham kaynakları arasına kattı. Ne var ki *1917 Ekim Devrimi* geniş halk kitlelerinde büyük umutlar doğurmuş, ek olarak da sınıf politikaları ve iktisadi kriz çöküntüsü toplumsal tarih ihtiyacını ön plana çıkarmıştı. 1930'larda Cambridge'de öğrenci olan Hobsbawm'ın anlattığına göre o tarihlerde tüm tarihçiler Marksistti; "çünkü diyordu Hobsbawm, Cambridge'de veya başka bir yerde Marx'la rekabet edebilecek hiçbir tarihçi tanımıyorduk". Daha sonra kendisi de tarihçi oldu ve 1952'de –C. Hill ve E. P. Thompson ile birlikte– ünlü *Past and Present* dergisini çıkarmaya başladı. Marksist tarihçiler daha sonra da *New Left* hareketine katılacaklar ve bu yeni hareket içinde de yeni Marksist tarihçiler (Perry Anderson, Raphael Samuel, vb) isimlerini duyuracaktır.

***

Ne var ki tarih ve toplum gibi tarih-yazıcılığı da çelişkiler içinde gelişiyor ve sınıflı toplumlar varlığını sürdürdükçe bu alandaki her “okul” ya da “eğilim” de kendi zıttını yaratmakta gecikmiyordu. Bu diyalektik, toplumsal tarih okulu için de geçerli oldu ve tepkiler de bu bağlamda Thompson’un “*İşçi Sınıfının Oluşumu*” başlıklı eserine yöneldi. Aslında kendi tarihçiliği de öznelliği yadsıyan yapısalcı akımlara bir çeşit tepki olan İngiliz tarihçi, 1963’ta yayınlanan bu ünlü eserinde[26] tüm dikkatini egemen sınıfların en hassas oldukları bir konuda yoğunlaştırmış, sınıf bilincinin oluşumunu çözümlemeye çalışmıştı.

Edward P. Thompson eserinde işçi sınıfını bir “yapı” olarak değil, bir “ilişki” olarak ele alıyor ve genel nitelikli işçi-patron çelişkisine eşlik eden özgül ilişkileri mikro tarihçi titizliği ile inceliyordu. Sınıf bilincini yaratan öğeler, Thompson’a göre, işçinin üretim ilişkileri bağlamında yaşadığı “tecrübe”yi (“*class experience*”) özgül kılan gelenekler, değer sistemleri ve düşünce akımları gibi kültürel öğelerdi. Böylece Marksist tarihçi, tarihî maddeciliğin saptadığı genel ve nesnel ilişkiyi İngilizlere özgü ampirizm tutkusuyla topladığı özgül verilerle tamamlarken ülkesinin bilim geleneğine de sadık kalmış oluyordu. Ne var ki kendisine, daha genel olarak da toplumsal tarih anlayışına itiraz edenler yine Marx’tan etkilenmiş tarihçiler arasından çıktı. Bunlar düşünce dünyasında “dil alanındaki dönüşüm” (*Linguistic Turn*) olarak adlandırılan akımın etkisiyle toplum ve sınıf gerçeğini dil ve anlam analizleri bağlamında aydınlatmaya çalışıyorlardı.

***

Aslında “dil dönüşümü” denilen akım ismini Amerikalı filozof Richard Rorty’nin bazı makalelerini toplayan bir eserinden (1967) almıştı. Fakat bu konuda Anglosakson dünyasındaki asıl gelişme 1980’de –aynı yıl başlayan “küreselleşme” akımına eşlik edercesine– Cornell Üniversitesi’nde düzenlenen bir kolokyum ile başladı.[27]

İlginçtir ki bu alanda da E. P. Thompson sınıf bilincini yaratan özgül kültürel koşulları inceleyerek dolaylı bir şekilde öncü olmuştu. Dilci akımın önde gelen temsilcilerinden P. Joyce’a göre, Thompson “sınıfların önceden belirlenmiş, ‘gerçek’ kimlikleri olmadığını” doğru bir şekilde saptamıştı; fakat asıl sorun “bilincin ne olduğunu, nerede başlayıp, nerede bittiğini” saptamaktı.[28] Kendisi bunu yapıyor ve bu noktada Thompson’dan

ayrılarak sınıf bilincini sınıf kavgasından ayırıyordu. “Klasik Marksizm’in, ana hatları içinde, önlenemez ve tarih-üstü bir ilişki” gibi koyduğu sınıf kavgası, aslında özel bir durumdu ve Joyce, “toplumsal düzenin semiyolojisini” yaparak “sermaye ile emek arasındaki karşılıklı bağımlılığı” ve “işçilerle patronların iş birliğinde somutlaşan ortak çıkarların en az çatışmalarındaki zıt çıkarlar kadar büyük olduğunu” ortaya koyuyordu.[29]

Dilci akımın yine önde gelen temsilcilerinden Gareth S. Jones da bu konuda farklı düşünmüyordu. Eserine verdiği adın da gösterdiği gibi, Jones’a göre, sınıf kavramı sabit, değişmeyen bir kavram değildi ve bu sözcük “dilde yer alan ve bu yüzden de dil bağlamında analiz edilmesi gereken bir sözcük” idi.[30] Diller ve anlamlar çeşitli olduğu için “sınıf”lar da çeşitli idi ve bunlara ortak referans teşkil eden, önceden belirlenmiş bir “gerçek toplumsal sınıf” mevcut değildi. Jones daha önce Althusser’in etkisi altında kalmış, fakat sonra yapısalcı Marksizm’den uzaklaşarak “dil bağlantısı dışında ve dile karşı önceliği olan bir toplumsal sınıf” anlayışını eleştirmeye başlamıştı.

***

Görüldüğü gibi ekonomide “küreselleşme” kavramının moda olmaya başladığı yıllarda dilci ve kültüralist tarihçiler de özgüllükleri ve çeşitlilikleri ön plana çıkarmaya başlamışlardı. Yine bu yıllarda (İtalyan tarihçilerin 1970’lerde başlattıkları) *Microstoria* (mikro-tarih) akımı yaygınlaşıyor ve kısa süre sonra da İtalya sınırlarını aşarak Fransa, Almanya ve İngiltere’de (onlar aracılığıyla da daha geniş bir coğrafyada) kabul görüyordu.[31]

Mikro-tarihçilerin programlarında “araştırma ölçeğini küçültmek” dışında ortak bir ilkeleri yoktu; fakat ne yapmayacaklarını iyi biliyorlardı: Toplumsal tarih anlayışı yanlıştı ve tarihçiye “açık bir biçimde, konularının seçiminde ve uyguladıkları araştırma stratejisinde, toplumsal tarihin egemen modellerine bir alternatif getirmesini öneriyorlardı”.[32] Aslında genellemelere ve küresel bir tarih anlayışına karşı değillerdi. Hatta önde gelen temsilcilerinden Carlo Ginzburg’un dediği gibi, “mikro tarihin nihai hedefi, sonunda daha iyi genellemelere ulaşmak için içsel kıyaslama yapma yaklaşımı” idi.[33] Fakat dünya türdeş değildi ve bu nedenle ona “türdeşmiş gibi” yaklaşmak daha başta yenilgiyi kabullenen (“self-defeating”) bir

davranış demekti. Aslında dünya hetereojen idi ve bu gerçek de hem genel tarih yazımını daha zorlaştırıyor, hem de özgül analitik araştırmaları (“analytic case-studies”) daha acil kılıyordu. Mikro tarihçiler bunun için Marksist değillerdi ve 1968 solcuları bilimin tarafsızlığını kabul etmediği için onlardan kopmuşlardı. Kısaca, Ginzburg, “bütün bunların dünya tarihi konusunda yeni tarih-yazıcılığı formları ilham edeceğini” düşlüyordu.

***

Dilci tarihçiler de mikro tarihçiler de öykücü tarihçiler de aslında kendi kafalarındaki Marksizm’le savaşıyorlardı; oysa durum şuydu: Küresel düzen sonunda kurulmuştu ve yeni düzenin sahipleri, devrimci ayaklanmalardan da gerekli dersleri çıkararak, bilim alanında da her gün savunma mekanizmalarını biraz daha güçlendiriyordu.

İki yüz yıllık *devrim-karşı devrim* diyalektiğinde egemen sınıflar kaba kuvvet de dahil çeşitli silahlar kullandılar ve bunların en etkinlerinden biri de bilim ve üniversiteler oldu. Feodal çağın ürünü olan üniversiteler kapitalizmle beraber yapısal bir dönüşüme uğramışlar ve burjuvazinin devrimci döneminde bilim ve özgürlüğün güvenli bir sığınağı haline gelmişlerdi. Ne var ki bu dönem uzun sürmemiş, 19. yüzyılın başlarında modern üniversitelerin öncüsü olan Berlin (Humboldt) Üniversitesi bile 1848 devrimi bastırıldıktan sonra bu niteliğini kaybetmişti. Bu dönemde B. Bauer, Feuerbach, Dühring gibi uzlaşmacı profesörler bile üniversiteden kovuldu, ya da taşraya sürüldü.

Üniversite devletin ideolojik bir aygıtı olarak elbette ki sınıf kavgasında tarafsız kalamazdı ve bu konumu onun tarihî maddeciliğe karşı duruşunu da belirledi. Böylece ister iktisat, ister sosyoloji ya da siyaset bilimi olsun, tüm toplum bilimleri tarihî maddeciliği yok sayma, yok sayamayınca da teorik planda “çürütme” ilkesi üzerinde birleştiler. Bu konuda daha da belirleyici olan süreç, kapitalist sermaye birikiminin giderek bilimi gerçek arayışıyla beslenen bireysel bir çaba olmaktan çıkarıp, kolektif yapılara bağımlı bir etkinlik haline getirmesi oldu. Dev korporasyonlar şeklinde örgütlenen yapılar devleti olduğu gibi üniversiteleri de kontrol altına aldılar ve eskiden teknoloji bilime bağlı iken artık bilim teknolojiye bağımlı hale gelmeye başladı. Daha 1894’te, Engels, bu yeni durumu kavrayamamış bir okuyucusuna “Eğer, diyordu, söylediğiniz gibi, teknik büyük ölçüde bilime

dayanıyorsa, bilim çok daha büyük ölçüde tekniğin *durumuna* ve *ihtiyaçlarına* bağımlı bulunuyor. Bir toplum teknik yeniliklere ihtiyaç duyunca bilimi on üniversitenin yapabileceğinden daha fazla tahrik eder"(italikler Engels'in).[34]

Bilimi teknolojiye, teknolojiyi korporasyonlara, korporasyonları da kâr dürtüsüne bağımlı kılan süreç 20. yüzyılda daha da hızlandı ve asıl dönüşüm İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşandı. Savaştan sadece on yıl geçmişti ki, Einstein, bu hüzün verici gelişmeye bakarak, "eğer genç olsaydım, diyordu, bilim adamı değil, bu koşullarda mütevazı ölçüde de olsa bağımsızlık umuduyla muslukçu ya da işportacı ("plumber or peddler") olmak isterdim".[35] Bu ironi dolu sözlerden üç yıl sonra da C. Wright Mills, büyük yankılar uyandıran "*The Power Elite*"i ile bu dönüşümün öğretici bir bilançosunu çıkarıyordu. Mills'in sergilediği somut veriler şu gerçeği ortaya koymuştu: Patronlar, kongre üyeleri, generaller ve profesörlerden oluşan bir seçkinler oligarşisi, bilim ve teknolojiyi Pearl Harbor baskınından sonra tamamen özerk bir güç haline gelen Pentagon'un hedefleri için seferber etmeye başlamıştı. "Bilimsel ve teknolojik gelişme, diyordu Mills, giderek askerî düzenin bir parçası haline geldi ve bu düzen fiilen bilimsel araştırmanın en geniş ve tek destekçisini oluşturuyor".[36] Durum ana hatlarıyla buydu ve Mills bu konuda rakamlara dayanan çarpıcı bilgiler veriyordu. Daha sonraki gelişmeler de Eisenhower'in "askerî-militer kompleks" adını verdiği bu hegemonyayı güçlendirdi. Mayıs-1968'de üniversite öğrencileri aslında "ideoloji haline gelmiş bilim ve teknoloji"ye karşı ayaklanıyordu.[37] Ne var ki yine karşı-devrim galebe çaldı ve "girişimci profesör", "mülti-versite", "pazar modeli üniversite" gibi kavramlar, üniversiteyi yeniden yapılandırma amacına yönelik neo-liberal coşku ortamında üretildi.

***

Bütün bu gelişmeler, eşitsiz fakat bağlantılı bir süreç içinde *küreselleşen dünya düzeni* ile her gün biraz daha *uzmanlaşan* ve bütünü parçalara ayırarak özerk alanlarda *gettolaşan toplum bilimleri* arasındaki çelişkiyi açık bir şekilde gözler önüne seriyordu. Bu nedenle toplum bilimci ve tarihçiler arasında da sorunları küresel bir çerçeve içinde ele alarak çözümleme eğilimleri belirdi. Ne var ki küçük bir azınlık dışında, bunlar da,

küresel tarihin aslında *kapitalizm tarihi* olduğunu, günümüzde “küreselleşme”yi “finans küreselleşmesi”nin sağladığını göremiyor, eleştirerek de olsa O. Spengler, A. Toynbee gibi “uygarlık tarihçileri”ni izliyorlardı.[38] Oysa tarihî maddeciliğin güncelliği de burada ortaya çıkıyor ve daha başlangıcından itibaren küresel potansiyel taşıyan kapitalist üretim biçiminin küresel bir analiz gerektirdiğini temel ilke olarak benimsemesinde yatıyordu. Çalışmalarında kapitalizmin, “verimlilik” uğruna, toplumun dışladığı bireyleri bile nasıl kullandığını gösteren M. Foucault bu yüzden “günümüzde Marx’ın düşüncesine doğrudan veya dolaylı olarak bağlı bir dizi kavramı kullanmadan tarih yapmak olanaksızdır; demişti; sonunda tarihçi olmakla Marksist olmak arasında ne fark olduğu sorulabilir”.[39] Daha genel bir planda, 20. yüzyıl tarihçiliğini profesyonel tarihçilik çerçevesinde ve üç dönem halinde inceleyen G. G. Iggers de *mikro-tarih, öykücü (narratif) tarih, dilci tarih* vb gibi yaklaşımların “post-modernizm” genel başlığı altında ön plana çıkmasını, bunların *Annales Okulu* gibi toplum bilimleriyle diyalog arayan ya da tarihî maddeciliği benimseyen tarihçilere karşı hasmane tutumu bağlamında açıklıyordu.[40]

Toplum bilimlerinde “genel kuram”, tarih-yazıcılığında da “global tarih” eğilimleri küçümsenirken Sovyet sosyalizminin çökmesinden sonra, Batı’da, –aslında kapitalizmin analizi olan– Marksizm de tarihle beraber yeniden “bitmiş” ilan edildi. Hüküm Batı’da verilmişti; fakat gerçeklerin çok daha çıplak bir şekilde görülebileceği periferik ülkelerde daha da olumsuz etkiler yaptı. Sömürge ya da yarı-sömürge statüsünden gelen bu ülkeler sadece kapitalist metropolleri değil, kendilerini ve komşularını da Batılı burjuva kuramcılarından öğreniyorlardı.[41] Aslında bu coğrafyada tek Aydınlanma penceresi Marx ve Marksistlerden esinlenmiş düşünce adacıkları idi. Oysa Edward Said’in Marx’ı da “oryantalist” sayan Oryantalizm eleştirisi[42], bu ülkelerde, çoğu kez hiçbir pratik değeri olmayan bir Batı husumetine dönüştü ve I. Wallerstein’ın da bir vesileyle işaret ettiği gibi, asıl eleştirilmesi gereken şeyin “oryantalizm” değil, günümüzde tüm dünyayı Batılı sermaye odaklarının gözlükleriyle göstermeye çalışan “oksidantalizm” olduğu görmezden gelindi. Oksidantalizm eleştirisi ise genel bir Batı düşmanlığı şeklinde değil, iktisadi, toplumsal ve sınıfsal bir analize dayanılarak yapılmalıydı. Ancak “Batı evrenselciliği”nin olumlu tarafını da hesaba katan böyle bir yaklaşım

Batı’nın sayısız olumlu katkısından –komplekse kapılmadan– yararlanmayı mümkün kılabilirdi.

***

İnsanlık 21. yüzyıla doğa bilimlerini teknoloji aracılığıyla kâr dürtülerine, insan ve toplum bilimlerini de neo-liberal düzene ve egemen sınıflara bağımlı kılan bir mirasla girdi. Kâr dürtülü teknoloji eko-sistemi bozarak “birinci doğa”yı yıpratır ve yaşanmaz kılarken, filozof ve toplum bilimciler de piyasa güçlerinin yarattığı “ikinci doğa”nın zaferini ilan ediyor, “tarihin bittiğini” söylüyorlardı. Kriz tam da “tarihin bittiği” tartışmaları yapılırken patladı ve sonunda “öfkeli insanlar” sokaklara döküldüler. Global krize yerel gözlüklerle bakanlar yanılmış, krizin geldiğini görememişlerdi. Belki de maddi kuvvete ve maddi kuvvetin kontrolüne aldığı “manevi güçlere” sahip olmanın verdiği özgüvenle böyle bir ihtiyaç da duymamışlardı. Oysa dünya tekti ve bütün insanlar aynı dünyada yaşıyordu.

Dünya tekti; fakat günümüzde, bir yandan dünyanın “küresel köy” haline geldiğini söyler ve savunurken, öte yandan da “küresel köy”ü yaratan gücün aynı zamanda tüm eşitsizlik ve haksızlıkların yaratıcısı *küresel finans odakları* olduğunu görmezden gelenler çoğunlukla aynı insanlardı. Ve bu koşullarda kimse de filozofun, bilim adamının ve tarihçinin “öğretici” ve bir ölçüde de “kurtarıcı” olmasını bekleyemezdi. Özgür felsefe ve bilim –bunlar artık Aydınlanma çağında olduğu gibi “salon”larda ve “kişisel laboratuvar”larda yapılamayacağına göre– ancak üniversitenin “nesneleşmiş” toplumsal ilişkilerin sultasından kurtulduğu bir ortamda yapılabilir. Ne var ki bu da bireysel çabalarla gerçekleşebilecek bir şey değildir; ancak, gerçeklerin kitlelere nüfuz ederek maddi güce dönüştüğü bir ortamda mümkün olabilir. Aksi takdirde insanlık, bilim ve teknolojide bunca ilerlemeden sonra, Ortaçağ ilahiyatçıları gibi uhrevi adaleti bekleyecek ve belki de *Tarih* –Fukuyama’nın söylediğinden çok farklı bir şekilde– sona erecektir.

[1]Charles Morazé; *Trois Essais sur L'Histoire et la Culture* (Lucien Febvre'in sunuş yazısından); Paris, A. Colin, 1948, s. v.

[2]Jean Hyppolite; *Introduction à la Philosophie de L'Histoire de Hegel*, Paris, M. Rivière et Cie, 1968, s. 20.

[3]Michel de Certeau, *Opération Historique* başlıklı makale. *Faire de L'Histoire* (Paris, Gallimard, 1974, cilt I içinde).

[4]François Dosse naklediyor. 22 Nisan 2003 tarihli *Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l’Histoire: Entre le dire et le Faire* başlıklı yazı (Calenda.revue.org).

[5]Régis Debray; *Le Scribe*, Paris, Grasset, 1980, s. 42.

[6]Burada kâtipliği de mümkün kılan yazının icadı konusunda Claude-Lévi Strauss'un şu tespitini de not edelim: "Yazının ortaya çıkmasının, hangi büyük sosyal olaya bağlı olduğunu sorguladığımız zaman, sanırım ki her zaman ve her yerde şu nokta üzerinde anlaştık: Yazının icadına eşlik eden tek toplumsal gerçek kast ve sınıf toplumlarını yaratacak olan çatlakların ve kırılmaların ortaya çıkması idi; çünkü yazı başlangıçta insanların insanları köleleştirmesinin, onlara kumanda etmesinin ve eşyayı mülkleştirmesinin aracı olarak ortaya çıktı". Georges Charbonnier; *Entretiens avec Lévi-Strauss;* Paris, 10-18, s. 73-74.

[7]Shothwell’in işaret ettiği gibi, Eski Mısır’da bu işlevleri dolayısıyla kâtipler büyük bir itibar sahibi oluyor, hatta “görevleri sayesinde prenslik derecelerine kadar yükselebiliyorlardı”. James T. Shothwell; *An Introduction to the History of History*, Columbia University Press, 1922, s. 52.

[8]R. Débray; age, s. 34.

[9]Moise I. Finley'in ifadesiyle, "Henüz kimse tarihi hayal edemezken, mitler (esatir) bu konuda bir yanıt teşkil ediyordu. Mitlerin işlevi ya da işlevlerinden biri şuydu: Seçilmiş az sayıda öğe üzerinde, bunların devamlılık, yerindelik ve evrensel anlam kazanacakları şekilde dikkati yoğunlaştırarak geçmişi anlaşılır kılmak." M. I. Finley; *Mythe, Mémoire, Histoire:* Paris, Flammarion, 1981, s. 12.

[10]N. Grimal; *L'Histoire dans la Tradition Pharaonique* (*Histoire et Historiographie dans l'Antiquité* ; Paris, Diffusion de Boccard, 2001, s. 3).

[11]Jan Assmann; *La Mémoire Culturelle*, Paris, Aubier, 2009. (Türkçe çevirisi için bkz. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik,* İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001).

[12]François Chamoux naklediyor. *Du Mythe á L'Histoire* başlıklı makale. *Histoire et Historiographie dans l'Antiquité* içinde, s. 17.

[13]Aynı eser, s. 17.

[14]Plutarque’ın yazdığına göre, “Roma barışı sayesinde kâhinler artık sadece özel bir alanla sınırlı, barışçı sorulara yanıt vermeye başladılar; basit şeyler hakkında basit bir dil kullanmak gerekiyordu”. Düzyazıya bu koşullarda geçildi. *Sur les Oracles de la Pythie*, Paris, Le Puy, 1936, s. 5.

[15]Alexis Pierron, *Histoire de la Littérature Grecque*, Paris, 1857.

[16]Finley bunu Herodot'un "dehası" olarak niteliyor ve şunları ekliyor: "Herodot'ta olayların kronolojisi, olduğu kadarıyla, mitik öğeleri karıştırarak tarihi tahrip etmeyi reddettiği için, genellikle kabul edildiğinden daha doğrudur". Age, s. 19.

[17]Thucydides, *Histoire de la Guerre de Peloponnese,* Paris, Garnier-Flammarion, 1966, s. 42-43.

[18]Hannah Arendt; *Qu'est-ce que la politique,* Paris, Seuil-Essais, 1995, s. 73.

[19]Bu konudaki açıklamalarımda Jean-Pierre Vernant'ın *Les Origines de la Pensée Grecque* (Paris, PUF, 1962) başlıklı eserine dayanıyorum.

[20]H. Arendt, age, s. 87.

[21]J. Habermas, burjuva kamusal alanının doğuşunu incelediği ünlü eserinde çözümlemesine (H. Arendt'ten de yararlanarak) Eski Yunan'dan başlıyor ve kamusallığın (*Öffentlichkeit*) bu iki anlamına işaret ediyordu. Bkz. *L'Espace Public*, Paris, Payot, 1993.

[22]J-P. Vernant, age, 4. kısım. P. Bourdieu de *skholè*'yi "gündelik zorunluluklardan kurtulmuş, özgür bir ilişkiyi mümkün kılan boş zaman" olarak tanımlıyor. Bu boş ve özgür zaman, "en ayrıcalıklı biçimde 'okul' olarak düzenlenerek" oyun, spor, sanat, bilim ve felsefi spekülasyon gibi etkinliklere olanak sağlıyordu. Bourdieu Yunan sitelerinde felsefi aklın analojik akıldan (mitlerin ve ritüellerin aklından) ayrılarak özerk bir "felsefi alan" oluşturmasını da *skholè* temelinde açıklıyor. P. Bourdieu; *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, s. 9, 25, 30.

[23]Aristote; *Poétique*, Paris, Livre de Poche, 1990, s. 117.

[24]Aynı eser, s. 112.

[25]Etienne Gilbert, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986, s. 392.

[26]Henri Pirenne; *Mahomet et Charlemagne,* Paris, PUF, 2005, s. 215.

[27]Burada işaret edelim ki Batı’ya dönük Osmanlı “ıslahat” arayışları sırasında, bizde de gözler zaman zaman, Namık Kemal’in “*medeniyet-i hazıranın muallim-i evveli*” (çağdaş uygarlığın ilk öğretmeni) olarak nitelediği Endülüs Uygarlığı’na çevriliyordu. Namık Kemal; *Namık Kemal, Bütün Makaleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul; 2005, s. 325 (*İbret*’te çıkan 28 Kasım 1872 tarihli *Adalet* başlıklı makaleden). Yine Namık Kemal Selahaddin Eyyubi’yi tarihî kahramanlarından biri yapmış, Ziya Paşa Fransızcadan *Endülüs Tarihi’*ne ait bir kitap çevirmiş, şair Abdülhak Hamit de *Tarık* isimli tiyatro eserinde İspanya’nın fethini destanlaştırmıştı. Bu nokta Yeni Osmanlıların düşünce tarihçilerimizin pek üstünde durmadıkları ilginç bir yönüdür.

[28]Kurt Flasch; *Introduction á la Philosophie Médievale*, Paris, Champs-Flammarion, 1992, s. 109.

[29]Lynn White Jr., *Technologie Médiéval et Transformations Sociales*, Mouton, Paris, 1969. K. Flasch, age, 49, 95.

[30]Kurt Flasch, age, s. 94-95.

[31]Aynı eser, s. 98.

[32]Aynı eser, s. 91.

[33]İbn Rüşd, iman ile saf aklı, sıradan insanların “dini gerçeği”yle, seçkinlerin (filozofların) “felsefi gerçeği”ni ayıran “çifte hakikat” felsefesiyle, sadece İslam düşüncesine değil, Batı Ortaçağ düşüncesine de damgasını vuran filozoflardan biri olmuştur. Ne var ki düşünürün rasyonalizm ve sekülarizme kapıları aralayan ve bugün de, Batı’da, İslam düşüncesinin zirve noktalarından biri kabul edilen sistemi İslam dünyasında fazla izleyici bulamamıştır. 19. yüzyılda E. Renan’ın Arap felsefesini küçümseyen, bu felsefenin sadece Yahudiler tarafından ciddiye alındığını ileri süren (ve A. de Libera’ya göre St. Thomas’dan beri süregelen “kara efsane”yi devam ettiren) görüşleri ise çok etkili olmuştur. Öyle ki bu konuda yeni bir çığır açan Etienne Gilson’un tezleri (Kurt Flasch’ın deyimiyle) “kendi öğrencileri tarafından bile izlenmemiştir”. Bu konularda bkz. Etienne Gilson; *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986, s. 560-561. Abdurrahman Badawi, İbn Rüşd ile ilgili eserinde Arap filozofa göre asıl gerçeğin felsefi gerçek olduğunu ve Renan’ın iddiasının aksine İbn Rüşd’ün görüşünün günümüzde de geçerli olduğunu ileri sürüyor. Bkz. A. Badawi, *Averroès (İbn Rushd)*, Paris, J. Vrin, 1998, s. 144. Ayrıca bkz. Kurt Flasch; *age*, s. 108-152. Alain de Libera; *Averroès: L’Islam et la Raison*, (İbn Rüşd’den seçme parçalarla birlikte A. de Libera’nın yorumu), Paris, Flammarion 2000.

[34]K. Flasch, age, s. 141. (İzleyen özetimde de Flasch'ın yorumuna dayanıyorum.)

[35]İslam’da bilimlerin tasnifi için bkz. Fuat Sezgin (yazarın Eckhard Naubauer ve Carl Ehrig-Eggert ile birlikte yayınladığı) *Studies in the Classification in Islam*, Frankfurt, Goethe Üniversitesi, 2005. Sezgin, Gazali’nin *İhya*’da “*Tavarih al Ahbar*”dan söz ettiğine, “*Risalat al Ladunniya*” başlıklı eserinde de (dini ilimler arasında) “*İlm-i Ahbar*”ı saydığına işaret ediyor. (s. 117, 120).

[36]F. Rosenthal; *A History of Muslim Historiography,* Leiden, 1968, s. 31-41.

[37]Aynı eser, s. 31. İlginçtir ki modern toplumsal tarihçiliğin öncüleri arasında yer alan İbn Haldun'un bilim sınıflamasında da tarih-yazıcılığı yer almıyordu. (s. 33).

[38]Guy Bourdé, Hervé Martin; *Les Ecoles Historiques,* Paris, Seuil, 1983, s. 15.

[39]K. Flasch, age, s. 113.

[40]K. Flash; aynı eser, s. 121, 122.

[41]Philippe Ariès; *Le Temps de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1986, s. 100.

[42]Henri Irénée Marrou, *Qu'est-ce que l'Histoire; L'Histoire et ses Méthodes* içinde makale (Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1961, s. 18-19).

[43]Ortaçağ tarih-yazıcılığı hakkında bkz. Bernard Guenée; *Histoire et Culture dans l'Histoire Médievale*, Paris, Aubier, 1980 ve aynı yazarın *Essai sur les Genres Historiques au Moyen Age* (*Annales ESC*, 1973, no. 4). William J. Brandt; *The Shape of Medieval History,* Yale University Press, 1968. Benoit Lacroix; *L'Histoire au Moyen Age,* Paris, J. Vrin, 1971. M. R. P. McGuire; *Annales and Chronicles,* New Catholic Encyclopedia, New York, 1967, cilt. I. V. H. Galbraith, *Historical Research in Medieval England,* Londra, 1951. Antoine Prost; *Douze Leçons sur l'Histoire,* Paris, Seuil-Points, 1996.

[44]G. Bourdé, H. Martin; age, s. 21-22.

[45]W. Brandt; age, s. 172.

[46]Benedotte Crocé, *Théorie et Histoire de la Historiographie*, Genève, Droz, 1968 (ilk baskı 1915), s. 141.

[47]Georges Duby; *Moyen Age, Histoire des Mentalités; Aujourd'hui l'Histoire* içinde, Paris, Editions Sociales, 1974.

[48]Aynı eser, s. 206-207.

[49]Bu konuda, yine Ortaçağ zihin yapıları üzerinde duran başka bir tarihçi, Jacques le Goff, farklı bir görüş ileri sürmüştür. Le Goff'a göre zihin yapıları toplumun bütününü kaplıyordu ve "César'la César'ın lejyonundaki bir askeri, Saint Louis ile topraklarını işleyen bir köylüyü birleştiren şeydi". Zihin yapıları düşünce tarihinden bağımsız olarak ele alınması gereken, çok yavaş değişen ve çok disiplinli bir yaklaşımla incelenmesi gereken yapılardı. Örneğin Haçlı Seferleri'ne yol açan birçok siyasi, iktisadi ve askeri neden sayılabilirdi, fakat "belli bir dinî zihin yapısı dikkate alınmadan Haçlı Seferleri'nin ne anlamı olabilirdi?". Yazar aynı bağlamda Duby'de "feodal zihniyet", Weber'de "Protestan zihniyet" örneklerini veriyor. *Les Mentalités* başlıklı yazı; *Faire l'Histoire*, cilt III, s. 78-80.

[50]Aynı eser, s. 213.

[51]B. Guenée naklediyor; agm, s. 1010.

[52]Guenée'nin tipolojisinin ve diğer gözlemlerinin özet anlatısı için bkz. G. Bourdé, H. Martin, age, s. 52-53.

[53]André Miquel, *L'Islam et sa Civilisation*, Paris, 1968, s. 303.

[54]F. Rosenthal, *Mukaddime*'yi tanıtırken, İbn Haldun'un en eski dört el-yazmasının Türkiye'de bulunduğu gibi, daha birçok el-yazmasının da bulunduğuna dikkati çekerek, bunların "Türkiye'de *Mukaddime*'ye verilen büyük önemi yansıttığını" belirtiyor. *(The Muqaddimah,* New York, 1958, c. 1, s. LXXXVIII, XC).

[55]Naima, "*Tarih*"inin girişinde İbn Haldun'u kendine göre özetlediği gibi, Kınalızade'nin "*Daire-i Adliye*"sinin kökeninin de İbn Haldun'da olduğunu belirtir. (*Naima Tarihi*, İstanbul, 1967, c. 1, s. 32-33) Namık Kemal de, "*Osmanlı Tarihi'*nde İbn Haldun'u "Tarih ilminin bir nevi kurucusu" sayıyor. (İstanbul, 1971, s. 17). Ve nihayet Fuat Köprülü de "Sosyolojinin ilk büyük kurucularından" sayılan İbn Haldun hakkındaki övgülere katılıyor. (Bkz. W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1963, s. 169).

[56]J. Hammer, 1822'de yazdığı bir makalede Pirizade'nin çevirisi için "mükemmel" dediği gibi, eserin kendisi için de "Doğu'da İbn Haldun'un eseri gibi tamamıyla çevrilmeye layık az eser vardır" diyordu. *Journal Asiatique*, 1822, s. 267-278.

[57]Yves Lacoste, *İbn Khaldoun, Naissance de I’Histoire passé du Tiers-Monde*, Paris, 1966. Türkçe yazında da Ümit Hassan’ın “*İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*” (Ankara, 1982) başlıklı öğretici çalışması bulunmaktadır.

[58]Y. Lacoste, a.g.e., s. 263.

[59]Aynı eser, s. 8.

[60]İbn Haldun, *Al-Muqaddimah* (Çeviri V. Monteil), Beyrut, 1967, c. I, s. 268. İbn Haldun, “Güçlü bir hanedan kan bağlarından vazgeçebilir” diyor. Cilt. I, s. 304.

[61]Aynı eser, Cilt I, s. 310.

[62]Aynı eser, Cilt II, s. 614.

[63]Aynı eser, Cilt II, s. 614-615.

[64]Aynı eser, Cilt I, s. 79.

[65]Aynı eser, Cilt II, s. 759.

[66]L. Buret naklediyor. Bkz. *Un Pedagogue Arabe du XIV. Siécle*, *Ibn Khaldoun*, Revue Tunisienne, c. LV, 1934, s. 25.

[67]Abdurrahman Şeref; *Tarih-i Devlet-i Osmaniye;* İstanbul, 1315, giriş bölümü.

[68]H.A.R. Gibb; *The Islamic Background of İbn Khaldoun's Political Theory*; Bulletin of the School of Oriental Studies, c. VII., 1933-35, s. 23-31.

[69]A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* başlıklı eserinde “Tarihte usul, bizde Tanzimat’tan önce İbn Haldun’vari düşüncelerden ibaretti” diyor ve bu disipline bilimsel yöntemin daha sonraları, Yusuf Akçura ve Fuat Köprülü’nün eserleriyle girdiğini ileri sürüyordu. Bu ifade de yazarın övdüğü İbn Haldun’un bizde bilimsel bir anlayışa yol açmadığını göstermektedir. Bkz. *Tarihte Usul,* İstanbul, 1950, s. 11.

[70]J. Michelet, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1971, Cilt 1, s. 286-298.

[1]B. Crocé, age, 146. Düşünür açıklamasında E. Fueter'in klasikleşmiş şu eserine gönderme yapıyor: *Histoire de L'Historiographie,* Paris, Felix Alcan, 1999 (ilk baskı 1914).

[2]Aynı eser, s. 153.

[3]Aynı eser, s. 153-154.

[4]Francesco Guicciardini Floransalı asil bir aileden geliyordu ve Machiavelli'nin dostu (ve eleştiricisi) idi. Başyapıtı olan *İtalya Tarihi'*nde ülkesine Charles VIII zamanında Fransız askeri müdahalesini anlatmıştır. Yazar Floransa arşivlerine (ve de bazı zengin Floransalı ailelerin arşivlerine) dayanarak kaleme aldığı bu eserde, "rüzgârla dalgalanan bir denizin hareketliliğini andıran sayısız örneğin beşerî olayların istikrarsızlığını açıkça ortaya koyduğunu" söylüyor ve yöneticilerin, "sık sık değişen rastlantıları ("*fortuna*") unutan, kendileri ve her zaman da halkları için zararlı olacak düşüncesiz kararlarını" eleştiriyordu. F. Guicciardini; *Histoire d'Italie*, *1492-1534;* Paris, Robert Laffont, 1996 (ilk baskı 1561).

[5]F. Guicciardini; aynı eser. (Ciceron'dan alıntı için bkz. Ciceron; *De L'Orateur, kitap II*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, s. 63-64).

[6]Aynı eser, s. 155.

[7]Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1983, s. 13 (ilk baskı 1927).

[8]Aynı eser; s. 48. (J. Burckhardt'ın eserinin ilk baskısı: *Die Kultur der Renaissance in Italien*; Basel, 1860).

[9]K. Flasch; age, s. 220. Flasch, Ortaçağ felsefesiyle ilgili eserini, “Sokrat’ın dönüşü” başlığı altında Nicolas de Cusa’yı överek bitiriyor.

[10]Cassirer; age, 17.

[11]Aynı eser, s. 57.

[12]E. Cassirer; *L'Idée de l'Histoire;* Paris, Les Editions du Cerf, 1988. (Yazarın, eserde yer alan, 1941 yılında yazılmış "Rönesans'ta tarih kavramı - *Le Concept d'Histoire durant la Renaissance*" başlıklı makalesi; s. 103-113.)

[13]Aynı eser, s. 105.

[14]Aynı eser, s. 108.

[15]Aynı eser, s. 109.

[16]Michel Foucault; *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 2005, s. 199.

[17]E. Cassirer, *L'Idée de l'Histoire*, s. 103.

[18]Cassirer alıntılıyor, *Individu et Cosmos*, s. 66.

[19]F. Braudel, kapitalizmin gelişimini, bölgesel aşamalar şeklinde, “dünya-ekonomi” (*économie-monde*) kavramıyla betimlediği eserinde, ilk aşamaya Venedik, Floransa, Lombardiya şehirleri ve Milano’dan oluşan “dünya-ekonomi”yi yerleştirir ve özellikle de Venedik’in “başlıca zenginliklerin kaynağı olan Doğu” ile “gümüş madeni kaynağı ve pamuk, baharat, biber müşterisi Almanya ve Orta Avrupa” arasındaki anahtar konumuna dikkati çeker. Fernand Braudel; *Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XV-XVIII Siècles*, Paris, Armand Colin, 1979, cilt 3, s. 97, 102.

[20]R. Mandrou'dan naklen. *Des Humanistes aux Hommes de Sciences,* Paris, Seuil, 1973, s. 14. (Gramsci; *Intellettuali e l'organizzazione della cultura;* Torino, 1964).

[21]E. Durkheim; ; *L’Evolution Pédagogique en France*, Paris, PUF; 1990. s. 84.

[22]R. Mandrou, age, s. 19, 33.

[23]K. Flasch; age, s. 108.

[24]J. Habermas'ın daha sonraki yüzyıllar için incelediği ve edebiyat, resim, müzik gibi sanat dallarının kendi "kamu"larını yaratarak kapitalistleşmesi (ve giderek siyasileşmesi) ile ortaya çıkan "kamusal alan" olgusu bu kültürel sanayileşme temelinde gelişecektir. Bkz. *L'Espace Publique*, Paris, Payot, 1993.

[25]16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar bir kitabın tirajı bini (başlangıçta yüz, iki yüzü) pek geçmiyordu. Ancak en büyük basımevleri 1500'lük tirajlara ulaşıyorlardı. 18. yüzyılda bile basılan kitapların çoğunun tirajı 2 000'in altında idi. Ne var ki rekor rakamlara da Aydınlanma çağında ulaşılmıştır. 18. yüzyılda dönemin ünlü *Ansiklopedi*'si ilk baskısında 4250'lik bir tiraja ulaşırken, Voltaire'in *Örf ve Âdetler Üzerine Deneme*'si 7 000 basarak bir rekor kırıyordu. Bkz. Lucien Febvre, Henri-Jean Martin; *L'Apparition du Livre*, Paris, 1971, s. 313-313.

[26]R. Mandrou, age, s. 24.

[27]Aynı eser, s. 33.

[28]Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 2004, s. 671-672.

[29]Jeanne Hersch; *L'Etonnement Philosophique,* Paris, Gallimard, 1993, 130-131.

[30]Aynı eser, s. 131. (A. Koyré, *Du Monde Clos à l’Univers Infini*, Paris, PUF, 1962).

[31]İki dönem arasındaki devamlılık-kopukluk konusunda J. Hersch, Amerikalı sosyolog Lewis Mumford'a dayanarak, ilginç bir örnek veriyor. Yazara göre insanların pek azının saat sahibi oldukları Ortaçağ'da manastır çanları belli saatlerde, belli dinî hizmetler için çalıyor ve bu da çevredeki insanların yaşamlarını düzenlemesine olanak sağlıyordu. Oysa böyle bir düzen Antik çağlarda yoktu ve Hersch'in verdiği örneğe göre, "Eski Yunanca ve Latince metinlerin gösterdiği gibi, bu dönemde insanlar birbirlerine üç saatlik aralık içinde (örneğin saat üçle saat altı arasında) randevu veriyorlardı". J. Hersch, age, s. 129. Kuşkusuz Rönesans'ta pazar ekonomisinin gelişmesine paralel olarak bu "düzenli yaşam" giderek yaygınlaşmaya başlamıştır.

[1]Engels'in krallık ile burjuvazi arasındaki ittifaka dayanan mutlakiyetçi sistemi anlatırken söylediği gibi, "Feodalitenin yarattığı karmaşa içinde krallık bir ilerleme unsuru idi; karışıklığa karşı düzeni, birbirine rakip, vassal devletlerin çözülmesi karşısında da inşa halindeki ulusu temsil ediyordu. Feodalite görüntüsü altındaki tüm devrimci unsurlar krallığa dayanmak durumundayken krallık da bunlara dayanmak zorundaydı". F. Engels, *Anti-Dühring*'e eklenen 2 Aralık 1856 tarihli mektubundan. (Paris, Editions Sociales, 1963, s. 447-448).

[2]F. Braudel; age, cilt 3, s. 159, 179, 208. Tarihçi, “17. yüzyılda Fransa, tam anlamıyla, minüskül Kuzey Cumhuriyeti’nin (Hollanda’nın) hükmü altına girdi” demektedir (s. 217).

[3]Doğa bilimlerinden hareket ederek bilim anlayışını yenilemek isteyen İngiliz filozofu F. Bacon bu konuda bir istisna gibi görünebilir. Bacon bilimleri üçe ayırıyor ve felsefeyi aklın, şiiri hayal dünyasının ve tarihi de belleğin ilmî olarak kabul ediyordu. Fakat Bacon, tarihi (*Historiae*), "Aristo'nun *Hayvanların Tarihi* ve daha çok da Pline'in *Doğal Tarih*'inde yaptıkları gibi doğa olgularının toplanması" şeklinde anlıyordu. Ve bu olgular arasında eski otoritelerin (Pline, Paracelse vb) söylediklerini de yer yer aynen tekrarlamaktan kaçınmıyordu. Bacon'un insanlık tarihi anlayışı da "kendi zamanında uygulanan ve kökeni az veya çok gerilere uzanan" tarih anlayışından farklı değildi. Bkz. E. Bréhier, age, s. 736, 739, 750.

[4]Descartes’ın *Discours de la Méthode*, (Paris, Fernand Nathan, 1981) eserinde ekler bölümü, s. 93.

[5]E. Cassirer; *L’Idée de l’Histoire*, s. 116.

[6]R. Descartes; *Discours de la Méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981, s. 39.

[7]Aynı eser, s. 38.

[8]Aynı eser, s. 44. Eseri sunan D. Huisman'ın notuna göre, Descartes'ın bu fikirleri Montaigne'nin denemelerinde yer alan "Yamyamlar hakkında" (*Des Cannibales*) bölümünden esinlenmiştir.

[9]E. Cassirer; *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris, 1942, s. 93-96.

[10]Pascal, *Oeuvres Complètes* (*Pensées*), Paris, Gallimard-Pléiades, 1969, no. 194.

[11]Karl Marx; *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, kitap 1, s. 640, 26 no'lu dipnotu.

[12]Marx, lonca “zanaat”leriyle büyük makine sanayi arasındaki “imalat” (manüfaktür) dönemini “yaklaşık olarak, 16. yüzyıl ortalarından, 18. yüzyılın son otuz yılı arasındaki dönem” olarak tanımlıyor. *Le Capital*, s. 250. Descartes hakkında Marksist bir yorum için bkz. Marcelle Barjoney-Hurot, *Descartes*, Paris, Editions Sociales, 1963.

[13]Jean-Toussaint Desanti, o dönemi inceleyen eserinde, Hollanda'da yaşanan ve Spinoza'nın felsefesine yansıyan toplumsal çelişkileri ve "zengin ticaret burjuvazisinin" hegemonya kavgasını şöyle özetliyordu: "Hukukun laikleşmesi ve insan ilişkilerinin rasyonelleşmesi, 17. yüzyılın ilk yarısında devlete egemen olma kavgası veren ve (bu kavgada) Orange Hanedanı, manüfaktür işçileri, geri kalmış eyaletlerin köylüleri ve her gün biraz daha çöken asillerle karşı karşıya gelen zengin ticaret burjuvazisinin görüşlerini ifade ediyordu." *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1956, s. 139.

[14]Etienne Balibar, Spinoza'nın felsefesine giriş niteliğindeki küçük eserini, "felsefe ile siyaset iki ayrı alan mı oluşturuyorlar?" sorusunu sorarak, düşünürün "siyasal sorunlardan hareketle, sistemdeki bütünlüğü araştırmak" amacıyla kaleme almıştır. *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF, 2005, s. 6, 12.

[15]Spinoza; *Ethique*, Paris, GF Flammarion, 1965, s. 133-134.

[16]Bu ve izleyen açıklamaları (Spinoza’dan alıntılar dâhil) Hegel’in bilgisayar ortamında incelediğimiz şu eserine borçluyuz: *Lectures on the History of Philosophy,* E. S. Haldane çevirisi, Londra: K. Paul, Trench, Trubner, 1892-1896.

[17]E. Cassirer, age, s. 118.

[18]Spinoza; *Traité Théologico-Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, s. 5. (Ch. Appuhn’un sunuş yazısından).

[19]Aynı eser, s. 158.

[20]Aynı eser, s. 138-139.

[21]Aynı eser, s. 142.

[22] Spinoza, *Ethique*, s. 21.

[23]E. Balibar; age, s. 48-54. Balibar'ın açıklamalarına göre, aslında söz konusu olan belli bir dönemi "dondurmak" da değildir. Spinoza'nın "tarih felsefesi"ne göre, Doğa (Allah) hep aynı öğelerden oluşuyor ve evrende ilerleme (örneğin "hayvanlıktan insanlığa geçiş") "aynı öğelerin, bir içsel nedenselliğe bağlı olarak, şu veya bu taraftan yeniden dağıtılmaları" şeklinde ortaya çıkıyor. Bu durumda değişen, doğa-Allah değil, tarihçinin "bakış açısı" oluyor. (age, s. 48).

[24]Leibniz’in çabalarına rağmen ilişki kuramadığı düşünür, düşüncelerini en önemli eserlerinden birinde tartıştığı ve eleştirdiği John Locke olmuştu. İngiliz filozofu, çok sonraları bu isteksizliği, bir dostuna yazdığı mektupta, “itiraf etmeliyim ki, yazdıkları, büyük Leibniz isminin bende yarattığı beklentiye yanıt vermedi” diye küçümseyici bir şekilde açıklamıştır. Buna karşılık Leibniz, Locke’la ilgili eserini, düşünür ölünce yayınlamamıştı. Eser kendisinin de ölümünden elli yıl sonra, 1765’te yayınlanacaktır. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l’Entendement Humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, s. 14-16.

[25]Leibniz bu amaçla bir de Osmanlı İmparatorluğu'nu taksim projesi yapmış ve bunu 14. Louis'ye sunmuştu. Bkz. T. G. Djuvara; *Cenys Projets de Partage de la Turquie*, Paris, 1914. Bréhier Fransa kralının ilgi göstermemesi üzerine Leibniz'in önce İsveç Kralı 12. Charles'a, sonra da Rus Çarı'na başvurduğunu yazıyor. Age, s. 922.

[26]E. Bréhier, age, s. 924.

[27]Aynı eser, s. 924-926.

[28]Leibniz ölümünden iki yıl önce felsefesini “monadoloji” başlığı altında, doksan madde halinde özetlemişti. Monad’a ilişkin açıklamalarımda bu esere dayanıyorum. Bkz. Leibniz; *La Monadologie*, Paris, Delagrave, 1991, s. 143. (madde 3). İzleyen satırlarda esere yapılan göndermeler madde numaraları olarak metinde verilecektir.

[29]Leibniz, *La Monadologie*, s. 220 (E. Boutroux'nun eklediği, filozofun *Théodicée* başlıklı eserinden naklen).

[30]Aynı eser, s. 220.

[31]Aynı eser, s. 221.

[32]Leibniz, *La Monadologie*, s. 13-14. (E. Boutroux’nun sunuş yazısından).

[33]E. Cassirer, age, s. 120

[34]Aynı eser, s. 120, 129.

[35]K. Marx, Le *Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, kitap I, s. 557.

[36]Jacques-Bénigne Bossuet; *Discours sur l'Histoire Universelle,* Paris, 1860, s, 1-2.

[37]Paul Hazard; *La Crise de la Conscience Européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, s. vıı.

[38]Bossuet, age, s. 3.

[39]P. Hazard alıntılıyor, age, s. 196. (Bossuet’nin Huet’ye 18 Mayıs 1689 tarihli mektubundan).

[40] Aynı eser, s. 197.

[41]Aynı eser, s. 169.

[42]Bossuet, age, s. vıı. (Esere sunuş şeklinde eklenen D’Alembert’in Bossuet ile ilgili yazısından alıntı).

[43]Aynı eser, s. vı.

[44]P. Hazard; age, s. 28. İlginçtir ki Fransa kralları, İstanbul’daki elçilerine, Osmanlı padişahının kitaplığında Bizans’tan kalma eserler, özellikle de Titus Livius ve Polybe’in eserlerini aramaları için talimat vermiş, onlara her türlü krediyi açmışlardır. Bkz. P. Duparc; *Recueil des Instructions aux Ambassadeurs de France: Turquie;* Paris, CRNS, 1969, cilt 29, s. 320-323. Aynı dönemde kralın tarihçisi F. E. de Mézeray da Bizans tarihçilerinden aktardığı bilgilerle hiçbir özgünlüğü olmayan bir Türk tarihi yazmıştır: *Histoire des Turcs, depuis 1612 jusqu’à 1649;* Paris, 1650.

[45]Aynı eser; s. 29.

[46]Bu konuda Joseph M. Levin'in açıklamalarını izliyoruz. Bkz. *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age;* Cornell University Press, 1991, s. 278-279. John Locke'dan alıntılar, düşünürün *Of Study* (1677) başlıklı incelemesinden (*Educational Writings* içinde, s. 410) ve E. Clarke'a 15 Temmuz 1687 tarihli mektubundan yapılmıştır.

[47]Marx-Engels; *La Sainte Famille;* Paris, Editions Sociales, 1972, s. 154.

[48]J. M. Levin; age, 291. (D. Wheare'ın 1625'te kaleme aldığı ve 1685'te İngilizceye çevrilen eseri: *The Method and Order of Reading Both Civil and Ecclesiastical Histories,* Londra, 1685).

[49]Levin; aynı eser, s. 291. (William Temple; *An Introduction to the History of England*, Londra, 1695).

[50]Marx-Engels; *La Sainte Famille,* s. 154.

[51]Bu satırlarda E. Cassirer'in açıklamalarına dayanıyorum. Bkz. Ernst Cassirer; *La Philosophie des Lumières,* Paris, Fayard-Agora, 1966, s. 268-276.

[52] Aynı eser, s. 273.

[53]Aynı eser, s. 268.

[54]Pierre Bayle; *Dictionnaire Historique et Critique;* Amsterdam, 1730, 4'üncü cilt, *Usdom* maddesi. (Melchisédec Hazreti İbrahim zamanında –geleneğe göre Kudüs'ün eski adı olan– Salem şehrinin rahip-kralı idi).

[55]Bu süreci *Osmanlı Çalışmaları* (İmge Yayınları, 2010, s. 17-103) başlıklı kitabımda hayli ayrıntılı olarak inceledim.

[56]Madeline C. Zilfi; *Osmanlı Uleması*, İstanbul, Birleşik Yayınları, 2008, s. 94.

[57]Arapça kaleme alınmış bu dev eserin, Türkiye'de daha önce sadece tıpkıbasımları yapılmıştı. 18. yüzyılda el-yazması olarak Fransızcaya (BNF, çeviren Pétis de la Croix, *Fonds Arabes*: 4462-4, 3 cilt), 19. yüzyılda da Latinceye (Flügel çevirisi, 7 cilt, 1835-1858) çevrilen bu esere karşı gösterilen ilgisizlik, herhalde Osmanlı kültür hayatına duyulan ilgisizlik bağlamında açıklanabilir. Kitabın nihayet Türkçeye kazandırılmış olması önemli bir eksikliği gidermiş bulunuyor. *Keşfü'z-Zunûn,* 5 cilt, Arapçadan çeviren Rüştü Balcı, İstanbul, Tarih Vakfı-Yurt Yayınları, 2007.

[58]A. Adnan Adıvar; *Denemeler*, derleyen Remzi Demir, Ankara, Epos, 2003, s. 188. (Adıvar'ın 10 Ekim 1952 tarihli makalesinden).

[59]Osmanlı düşünce dünyası konusunda fazla olumlu düşüncelere sahip olmayan F. Babinger, tarihçiliğini yücelttiği Çelebi'nin "*Mizan'ül Hakk*" kitabını da "o zamanın din dünyasının değerlendirilmesinde en önemli tanıtıcı kaynak" olarak sunmaktadır. Babinger'in tespitine göre Osmanlılar bu eseri 1864, 1870 ve 1890 tarihlerinde yeniden basmışlardır. Bkz. *Geschistsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* Leipzig, 1927, s. 202. Fazlur Rahman için bkz, *İslam,* Ankara, Selçuk Yayınları, 1993, s. 260.

[60]Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk*, açıklamalarla yayına hazırlayan Orhan Şaik Gökyay, İstanbul, Tercüman Yayınları, 1980, s. 20.

[61]Aynı eser, s. 21.

[62]Prof. Dr. Bekir Karlığa, *Kâtip Çelebi ve Osmanlı Düşüncesinin Duraklama Nedenleri* (*Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007, s. 209) s. 49. Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, yasaklama konusundaki yanılgının Kâtip Çelebi'nin Fatih Vakfiyesi'ne yaptığı göndermeden kaynaklandığını ve bu hatanın XIX. yüzyıldan beri tekrarlandığını; aslında, Vakfiye'de (ve dönemin en önemli kaynaklarından Ahmet Taşköprülüzade'nin *Şakâyık*'ında) böyle bir yasaklamadan söz edilmediğini; zaten "bu iki temel kaynağa göre Fatih Külliyesi medreselerinin kendisine has bir ders programı veya nizamnamesi bulunduğuna dair herhangi bir bilgi unsuru, delil veya karine bulunmadığını" ifade etmektedir. Bkz. E. İhsanoğlu; *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2007, s. 54-55.

[63]Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız* (*Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), s. 188.

[64]K. Çelebi, *Mizan*.., s. 72-73.

[65]Bu kavganın öyküsünü *Müfti Bahaî Efendi, Bektaş Ağa ve İngiliz Elçisi (1649-1653)* başlıklı makalemde anlatmıştım. Bkz. T. Timur; *Osmanlı Çalışmaları,* İmge Yayınları, 2010 (4. baskı), s. 209-226.

[66]E. Durkheim, 1904-1905 ders yılında verdiği derslere dayanarak hazırladığı *Fransa'da Pedagojinin Gelişimi* başlıklı kitabında şunu yazmıştı: "Şurası dikkate değer bir olgudur ki, tüm Ortaçağ kurumlarından bugün de eski haline en çok benzeyen kurumlar, bazı değişikliklerle, üniversitelerdir." *L'Evolution Pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990, s. 84.

[67]R. Descartes, *Discours de la Méthode*, VI. Kısım, Paris, Hatier, 1999, (yazılış tarihi 1637).

[68]Babinger, age, s. 196-202. Kâtip Çelebi’nin evrensel tarih anlayışını Arap kaynakları bağlamında inceleyen bir makale için bkz. Dr. Hayrettin Yücesoy; *İslam Tarihinde Evrensel Tarihçilik Geleneği ve Kâtip Çelebi* (*Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi* içinde, s. 169-176).

[69]R. Mantran, *İstanbul dans la Seconde Moitié du XVII Siècle* (Paris 1962).

[1]E. Cassirer, “Aydınlanma felsefesi”ni anlatan eserinde Montesquieu’yü şöyle sunuyor: “Aydınlanma felsefesi içinde bir tarih felsefesi kurma yönünde belirleyici olan ilk eser *Kanunların Ruhu*’dur. Bu anlamda *Kanunların Ruhu* yeni bir dönem başlatıyor. Bu, doğrudan, tarihe olan ilgiden doğmuş bir kitap değildir. Bayle’de olduğu gibi, olguları tekillikleri içinde saptamadan doğacak saf zevki tanımıyor. Sadece eserin ismi bile, olguların değil kanunların esprisinin söz konusu olduğunu gösteriyor.” Bkz. *La Philosophie des Lumières*, s. 277.

[2]L. Althusser'den naklen. Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2003 (ilk baskı 1959), s. 14.

[3]Montesquieu'deki "kanun" anlayışı hakkında Althusser'in nüanslı analizi için bkz. aynı eser, s. 28-42. Aşağıdaki satırlarda, esinlendiğimiz bu esere yapacağımız göndermeler izleyen sayfalarda metin içinde verilecektir.

[4]Tabii hukuk doktrininin klasik ve modern versiyonlarının sunumu ve tarihle ilişkisi için bkz. Leo Strauss; *Droit Naturel et Histoire;* Paris, Flammarion, 1986. Strauss, “Saint-Thomas’nın öğretisine karşı yöneltildiği bilinmeden Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu* başlıklı eseri anlaşılamaz” diyordu; “eser Thomizm’in büyük ölçüde kısıtladığı siyaset sanatına yeni bir kapsam kazandırmayı deniyordu” (s. 151).

[5]E. Cassirer, Montesquieu'nün "ideal tip"lerinden söz ederken, Weber'in adını anmadan, "(bu kavramın) çeşitli olanaklarının ancak 19. ve 20. yüzyıl sosyolojilerinde tam bir gelişme sağladığını" söylüyor. E. Cassirer, *La Philosophie des Lumieres*, s. 279.

[6]Montesquieu; *L'Esprit des Lois,* Paris, 1973, cilt I, s. 14.

[7]L. Althusser; age, s. 49. Althusser, Hegel’e –kaynak göstermeden– gönderme yapıyor. Bildiğimiz kadarıyla, Hegel, tarih felsefesi konusundaki eserinde Montesquieu’den şöyle söz etmişti: “Sadece, durumların ve fikrin (idée), (örneğin Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu*’nda olduğu gibi) derin, özgür ve kapsayıcı bir biçimde sezgisi, düşünceye gerçeklik ve yarar sağlar”. G. W. F. Hegel; *Leçons sur la Philosophie de L’Histoire;* Paris, J. Vrin, 1963, s. 21.

[8]Althusser, aynı eser, s. 53-54.

[9]Aynı eser, s. 52.

[10]J-J. Rousseau; *Discours sur les Sciences et les Arts; Discours sur l’Origine et les Fondements des Inégalités parmi les Hommes;* Paris, Garnier-Flammarion, 1971, s. 157.

[11]Aynı eser, s. 23.

[12]Aynı eser, s. 99. (Charles Eisenmann; *La Pensée Constitutionnelle de Montesquieu,* Paris, Recueil Sirey, 1952, s. 133-160).

[13]Althusser, aynı eser, s. 100.

[14]Aynı eser, s. 107.

[15]Voltaire; *Le Pyrrhonisme de L'Histoire; Oeuvres Complètes*, *Cilt I*, *Mélanges Historiques* içinde, Paris, 1821, s. 9. (*Pyrrhonisme*, eski Yunan filozofu Pyrrhon'un şüpheciliğe dayanan felsefesinden üretilmiş bir sözcüktür).

[16]Aynı eser; s. 34.

[17]Aynı eser; s. 35.

[18]E. Bréhier; age, s. 1126.

[19]E. Cassirer; *La Philosophie des Lumières*, s. 286-287. (E. Cassirer'in işaret ettiğine göre, Condorcet'nin ünlü "ilerlemeci" eseri "*Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*" de tamamen Voltaire'in etkisiyle yazılmıştı).

[20]E. Bréhier alıntılıyor; age, s. 1126.

[21]Aynı eser, s. 1128.

[22]Montesquieu, *De I'Esprit des Lois*, Paris, 1973, cilt 1, s. 14.

[23]Aynı eser, s. 239.

[24]Aynı eser, s. 68.

[25]Aynı eser, s. 33.

[26]Aynı eser, s. 6.

[27]Aynı eser, s. 239. Vergi konusunda da Montesquieu şu ilkeyi koyuyor: Vergiler vatandaşların özgürlüğüne oranla toplanır. “Tebaa ne kadar özgürse, o kadar çok vergi alınır. Kölelik arttıkça vergi de azaltılmak zorunda kalınır.” Montesquieu özgürlüğün en az olduğu ülke olarak Türkiye’yi göstermektedir. (s. 237).

[28]Aynı eser, s. 144. (Bu fikir Sezar'ın Germenler için ileri sürdüğü fikrin aynıdır. Bkz. *La Guerre des Gaulle*, 1976, baskısı, s. 133).

[29]Aynı eser, s. 145.

[30]Günümüzde bazı Batılı tarihçiler, “Doğulu despotizm”i, Avrupa’da egemen olan klasik mutlakiyetçi rejimlerden ayırıyorlar. Örneğin bkz. R. Mousnier; *Quelques Problèmes Concernant la Monarchie Absolue (Congrès International des Etudes Historiques*, Roma, 1955, cilt 4). 1970’lerde bu konuda ilgi çekici başka bir yaklaşım psikanalistlerden geldi. Bunlardan Alain Grosrichard, “Doğulu despotizm”i, Batı’da 18. yüzyılda egemen olan ve kendi özgül gerçeğine sahip bulunan bir “fantazm” açısından inceliyordu. Yazar eserinde, Lacan’ın Marx’ın “artı-değer” kavramına paralel olarak geliştirdiği ve saray ile haremde simgelenen “artı-zevk” kavramından yararlanmıştır. Bkz. A. Grosrichard; *Structure du Sérail*, Paris, 1979.

[31]Montesquieu, a.g.e., c. II, s. 11.

[32]Aynı eser, c. II, s. 40.

[33]E. Bréhier; age, s. 1051. Althusser de, aynı noktaya işaret ederek, *Acem Mektupları*'nda Usbeck'in 14. Louis hakkındaki şu gözlemini aktarıyordu: "Tüm dünyadaki hükümet sistemleri arasında Türklerinki ve bizim yüce sultanınki, onun (14. Louis'nin) en beğeneceği hükümet sistemidir." L. Althusser; age, s. 92. Despotizm korkusu İngiliz düşünürlerinde de mevcuttu. D. Hume, bu korkusunu şöyle ifade etmişti: "Her türlü gelişimine karşı devamlı olarak dikkatli davranmazsak despotik iktidarın farkına varmadan bizim de içimize sızacağından kimsenin kuşkusu yoktur". D. Hume; *Pensée Philosophique*, Paris, 1767 (ilk baskı 1721), s. 269-270.

[34]Örneğin bkz. J. Jacques Donvez, *De Quoi Vivait Voltaire*?, Paris, 1949.

[35]Althusser’den naklen; age, s. 63.

[36]Marx-Engels; *La Sainte Famille,* s. 154.

[37]Voltaire; *Le Pyrrhonisme de L'Histoire,* s. 44.

[38]Voltaire, *Essai sur les Moeurs et I’Esprit des Nations*, Paris, 1963, cilt I, s. 409.

[39]Voltaire, I. François'yı şöyle sunuyor: "Babam diye hitap ettiği masum ihtiyar Semblançai'yı astıran; doktorları cahil diye bir İtalyan asilinin işkenceyle uzuvlarını kopartan; yendiği ve hapsettiği Bourbon komutanının tüm mülküne en haksız biçimde el koyan ve Paris'e dönebilmesi için çocuklarını esir tutan; yenildiği Charles Quint'e Bourgogne'u vereceğine namus sözü veren ve böylece siyasette onursuzlaşan; Marsilya'da Türklerin dinlerini uygulamalarına müsaade ederken, Fransa'da Luther'cileri meydanlarda hafif ateşle yakan, fakat öte yandan da Alman Luther'cilerini silahlandıran bu büyük adamın karakteri gerçekte neydi?". Bkz. *Le Pyrrhonisme de L'Histoire*, s. 91-92.

[40]Voltaire, *Essai sur les Moeurs..*, cilt I, s. 553. Burada işaret edelim ki Voltaire'in bu görüşü, ilerleyen bölümlerde ayrıntısına gireceğimiz gibi, 19. yüzyılda tarihî maddeci kuramın temelini hazırlayan Fransız tarihçilerinden A. Thierry'nin de benimsediği ve geliştirdiği bir görüştü.

[41]Aynı eser, cilt 1, s. 606.

[42]Aynı eser, cilt I, s. 832.

[43]Voltaire, *Essai*..., s. 832.

[44]Aynı eser, s. 833.

[45]L. F. Marsigli, *L’Etat Milltaire de I’Empire Ottoman*, Paris, 1732.

[46]Voltaire bu konuda şunları yazıyor. “İmparatorluk, Kont Marsigli’nin dediği gibi, keyfî bir iktidardan da kötü bir askeri demokrasi idi.” Cilt II, s. 753-756.

[47]Bréhier alıntılıyor; age, s. 1041.

[48]Giambattista Vico; *Principes d’une Science Nouvelle,* Paris, Nagel, 1953 (ilk baskı 1725), s. 107.

[49]Aynı eser, s. 107.

[50]Bu açıklamalarımda E. Bréhier'nin analizinden yararlanıyorum; age, s. 1042-1046.

[51]*İbn Sina* (kolektif eser); Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2009 (Özellikle Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ruhiyat* başlıklı makalesi; s. 191-238). Kınalızade Ali Çelebi; *Ahlâk-ı Alâi;* yayına hazırlayan Mustafa Koç, İstanbul, Klasik, 2007.

[52]Hans-Georg Gadamer; *Vérité et Méthode;* Paris, Seuil, 1990, s. 37.

[53]Gadamer; age, s. 40.

[54]Bréhier; age, s. 1045-1046.

[55]B. Crocé, age, s. 172.

[56]Vico kendine özgü tarih felsefesiyle Marx'ın da dikkatini çekmişti. 28 Nisan 1862'de Lassal'a yolladığı mektupta, Marx, Vico'dan şöyle söz ediyordu: "Vico, Wolf'un (Homer), Niehbur'un (Roma krallık dönemi tarihi) ve mukayeseli felsefenin temellerinin tohumlarını içeriyor; ek olarak da bir sürü dâhiyane fikre sahip." Marx-Engels; *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1979, cilt. 7, s. 24-25.

[57]B. Crocé, age, s. 179.

[58]Victor Cousin'in 3 Temmuz 1828'de verdiği konferansın metni için bkz. Marcel Gauchet; *Philosophie des Sciences Historiques,* Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

[59]Madame de Stael; *De L’Allemagne*, 30. bölüm. Gerçekten de Alman tarih okulunun en belirgin niteliklerinden biri (Osmanlıların “tebahhur” dedikleri) bu engin bilgi birikimi (érudition) idi.

[60]Johann Gottfried Herder; *Idées sur la philosophie de l'humanité,* Paris, Agora, 1991, s. 10. (Çeviri, 1828 tarihli Edgar Quinet'nin çevirisine sadık kalıyor, fakat eserin 7'nci kitabından itibaren başlıyor. Marc Crépon, sunuşunda daha önceki bölümlerdeki temel fikirleri özetliyor). İzleyen sayfalarda bu esere yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

[61]E. Cassirer'in işaret ettiği gibi, "Herder'in eserinde deha kavramı giderek Rousseau'nun önerdiği ve savunduğu doğallık idealine nispetle ağır basmaya başlamıştır". *L'Idée de l'histoire*, s. 130.

[62]Herder; *Idées..*, s. 14 ve 373. Bu bilgiyi Marc Crépon'un sunuşuna borçluyuz. Herder'in bu gençlik incelemesi *Leibniz'den Gerçekler* (*Wahrheiten aus Leibniz*) başlığını taşıyordu.

[63]Cassirer; *L'Idée de l'histoire,* s. 127. Buna karşılık R. T. Clark, bu konuda daha ihtiyatlı bir görüş ileri sürüyor. Clark, "Herder, Kant'a hücum ederken ne ölçüde Leibniz'e dayandığını belirlemek son derece zordur" diyor. Buna karşılık, Herder, dil ve aklı tarihî bir ürün olarak ele alırken, "insanlığın ilk dillerinin türküler, müzik, yani tarih, din ve kültür karışımı bir şey" olduğunu ileri süren J. G. Hamann'dan çok etkilenmişti. Robert T. Clark Jr.; *Herder, His Life and Thought;* University of California Press, 1955, s. 31, 384 ve devamı.

[64]Aynı eser, s. 127 ve devamı.

[65]Herder; *Métacritique de 'la Critique de la raison pure'* (*Aufkaerung; Les Lumières Allemandes* içinde; metinleri seçen ve yorumlayan Gérard Raulet; Paris, Flammarion, 1995, s. 111).

[66]R. T. Clark, age, s. 398.

[67]Herder; *Idées..;* s. 83.

[68]Kant; *Compte Rendu de l’ouvrage de Herder* (*Opuscules sur l’histoire* içinde; Paris, Flammarion, 1990, s. 105). Nietzsche; *Humain, Trop Humain,* Paris, Gallimard, 1988, cilt II, s. 131.

[69]Nietzsche; aynı eser, s. 132.

[70]H. –G. Gadamer; *Herméneutique en Perspective*, Paris, Vrin, 2005, s. 44.

[71]H. –G. Gadamer; *Vérité et Méthode*, s, 25.

[72]Kant; *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, s. 42.

[73]Kant; *Fondements de la Métaphysique des Moeurs;* Paris, Delagrave, 1978, s. 71-72.

[74]Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, s. 29.

[75]Aynı eser, s. 31; 1 no’lu dipnotu.

[76]Kant; *Vers la paix perpetuelle; Que signifie s'orienter dans la pensée; Qu'est-ce que les Lumières;* Paris, Garnier-Flammarion, 1991, s. 50.

[77]Kant; *Critique de la raison pure,* s. 31.

[78]Aynı eser; s. 69.

[79]Aynı eser, s. 130.

[80]Jeanne Hersch; age, s. 217.

[81]Kant'ın bu "antinomi"lerle ilgili açıklamaları için bkz. *Critique de la Raison Pure*, s. 373-397.

[82]J. Hersch naklediyor; age, s. 213.

[83]Kant; *Critique de la Raison Pratique*; Paris, Gallimard, 1985, s. 57.

[84]Aynı eser, s. 53.

[85]Arsenij Goulyga; *Emmanuel Kant, Une Vie;* Paris, Aubier, 1985, s. 18. Kant, lonca mensubu bir saraç ustasının oğlu idi. Çocukluk ve gençlik yılları yoksulluk sınırları içinde geçti. Doğduğu ve kariyerini yaptığı Königsberg şehrini hiç terk etmedi ve orada son derece sade bir hayat yaşadı. Ünü Avrupa'ya yayıldığı tarihlerde bile hayat tarzını değiştirmedi. Son yıllarında, Rus tarihçi N. Karamzin'i Königsberg'deki evinde ağırlarken yaşantısının basitliğinden mahcup olmuş, ziyaretçisinden özür dilemişti. Age, s. 216-217.

[86]J. Habermas; *Ecrits Politiques*, Paris, Flammarion, 1990, s. 47. Kant’ta din, ilhamını Hristiyanlıktan ve Rousseau’dan alan bir ahlak anlayışına indirgenmişti. E. Boutroux’nun yazdığına göre, Kant, bir ara mevcut Hristiyanlığı tamamen yadsımayı bile düşünmüştü. Fakat daha sonra dini “rasyonelleştirilmiş bir inancın taşıyıcısı” olarak sistemine dâhil etmişti. Bkz. Emile Boutroux; *La Phliosophie de Kant*, Paris, 1926, s. 360.

[87]E. Bottigelli alıntılıyor; Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, 1972, s. x, Bottigelli'nin sunuşundan. (Alıntılanan eser: H. Heine, *Contribution à l'Histoire de la Religion et de la Philosophie en Allemagne*, 1834).

[88]F. Engels; *Dialectique de la Nature;* Paris, Editions Sociales, 1975, s. 34.

[89]Aynı eser; s. 243.

[90]Hüküm verme, estetik yargı gücü ve ereksellik konusundaki açıklamalarımda, J. Hersch (age, s. 244-251) ve E. Bréhier’nin (age, s. 1210-1215) yorumlarını izliyorum.

[91]J. Hersch; age, s. 247.

[92]G. Raulet (der.); *Aufklärung, les Lumières Allemandes*, s. 225. (Kant; *Logik Nachlass, reflexion* 2708).

[93]Aynı kaynak; s. 223.

[94]Kant; *Opuscules sur l'Histoire*, Paris, GF Flammarion, 1990. (*Idées d'une Histoire Universelle au point de vue Cosmopolitique* başlıklı makale. Bu makaleye yapılan göndermeler izleyen kısımda metin içinde verilecektir).

[95]Kant'ın, insanın "sahip olma, hatta hükmetme alanındaki doyumsuz iştahı" nedeniyle "Doğa'ya teşekkür borçlu olduğunu" söyleyen sözleri (aynı eser; s. 75) kuşkusuz akla Nietzsche'yi getiriyor. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, insan gerçeğine katı bir realizm içinde eğilen "üst-insan" kuramcısı, aynı gözlemden çok farklı sonuçlar çıkarmış ve Kant'ı bir *moralist* olarak hedef tahtasına oturtmuştu.

[96]Kant bu noktada bir dipnot ekleyerek, “başka planetlerde yaşayanların durumunu bilmiyoruz” diyor. Age, s. 78.

[97]Kant'ın bu satırları yazmasından on yıl önce Küçük Kaynarca Anlaşması (1774) ile biten Osmanlı-Rus Savaşı, İngiltere ve diğer büyük devletlerin Rusya'nın Boğazlara egemen olmasını engellemek için aracı olmalarına yol açmıştı. Kant yorumlarında herhalde bu yakın örnekten de esinleniyordu. Fakat bu müdahale, Kant'ın naif bir şekilde sandığı gibi, Doğa'nın olası evrensel planının gerçekleşmesi yönünde bir halka değil, İngiliz kapitalizmin dar sınıf çıkarlarının bir gereği idi.

[98]Y. Yovel, Kant'ı tarih felsefesi açısından inceleyen eserinde, düşünürün tarihle ilgili çalışmalarında açık bir "aklın tarihi" kavramına ("an explicit concept of a *history of reason*") dayandığını ve bu kavramın kendisinin "saf akıl" kuramındaki akıl kavramıyla çeliştiği için itirazlara uğradığını yazıyor. Yovel'e göre Hegel aklı tarihsellik içinde ele alan bu temeli geliştirmiştir. Bkz. Yirmiahu Yovel; *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, s. 4, 5.

[99]Egemen Batı ideolojisinde bugün asıl eleştirilmesi gereken şey, otuz yıl önce Edward Said'in İslam dünyasında moda haline getirdiği Oryantalizm eleştirisi değil, bu tarz bir batı merkezciliği, yani Oksidantalizmdir.

[100]Kant'taki "aydınlanmış uluslar" kavramı (aynı eser, s. 87), daha sonra "tarihî uluslar" şeklinde Hegel'in tarih felsefesinin temelini teşkil edecektir.

[101]Kant; *Vers la Paix Perpetuelle,* Paris, GF Flammarion, 1991.

[102]Marx, Engels; *Idéologie Allemande,* s. 220.

[1]Alman felsefi hegemonyası, “Alman idealizmi” adı altında Kant’la başladı. Kant, sisteminden o kadar emindi ki fikirlerinin ancak yüz yıl sonra anlaşılacağı kanısındaydı. Fichte ise artık sadece kendi sisteminin değil “Alman felsefesi”nin de üstünlüğünü vurguluyordu. *Alman Ulusuna Nutuk*’unda, “Görüntüleri aşarak eşyanın temeline nüfuz eden, diyordu, kendi bütünlüğünü kendi içinde taşıyan felsefe, özü itibariyle Almandır.. Başka türlü felsefe yapmamak için gerçek bir Alman olmak yeterlidir”. Fichte; *Discours à la Nation Allemande,* Paris, Aubier, 1981, s. 152-153. Hegel de, 1818’de Berlin Üniversitesi’ne tayin olduktan sonra ilk dersinde felsefede Alman üstünlüğünü şu cümlelerle ifade etmiştir: “Almanların felsefi araştırmalardaki üstünlüğü hakkında şu söylenebilir: Başka uluslarda bu disiplinin durumu ve bu sözcüğün anlamı gösteriyor ki, bu uluslarda felsefe ismi hâlâ mutlaka korunmuş olsa bile anlamı değişti, geriye ancak bir ön-duygu ve anı kalacak şekilde yozlaştı ve yok oldu. Bu bilim Almanlara sığındı ve artık sadece orada yaşıyor. Bu kutsal aydınlığın korunması bize emanet edildi..” Hegel, *Précis de l’Encyclopédie des Sciences Philosophiques,* Paris, J. Vrin, 1978, s. 8. Alman akademik mandarinasının son halkalarından biri olan ve Nazi üniforması giymekte bir sakınca görmeyen Heidegger ise felsefenin Grek ve Alman dilleri dışında yapılamayacağını ileri sürüyordu.

[2]Karl Rosenkranz; *Vie de Hegel*, Paris, Gallimard, 2004 (ilk baskı 1847), s. 120.

[3]Diploma törenindeki konuşmasında, Hegel, bu geriliğin “Türklerin yeteneksizliğinden doğmadığını, devletin bu konudaki ilgisizliğinden kaynaklandığını” vurguluyor ve “en büyük şansımız” diyordu, “Tanrı’nın bizi, öğretimin önemine, bilimin genel ve evrensel yararına inanmış ve bunları yüksek iradesinin üstün amaçları haline getirmiş bir Prens tarafından yönetilen bir ülkede dünyaya getirmiş olmasıdır.” K. Rosenkranz; age, s. 118. Hegel’in on sekiz yaşında övdüğü Alman öğretim sistemini, yirmi yıl kadar sonra da, Madame de Stael, Almanya’yı Fransızlara tanıtmak için kaleme aldığı bir eserinde göklere çıkaracaktır. Bkz. Mme de Stael; *De L’Allemagne*, Paris, 1820.

[4]R. Garaudy alıntılıyor; *Pour Connaitre la Pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1978, s. 3. (Hegel; *Leçons sur la Philosophie de l'Hisroire*, Paris, J. Vrin, 1959, s. 401).

[5]G. W. E. Hegel; *Ecrits Politiques*, Paris, Editions Champs Libres, 1977, s. 24.

[6]Joachim Litter; *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970, s. 34.

[7]K. Rosenkranz; age, s. 142.

[8]Mektubun tamamı için bkz. K. Rosenkranz, age, s. 199.

[9]Hegel; *La Vie de Jésus*, Paris, J. Vrin, 2009 (1795). Eseri sunuş yazısında T. Barazon ve A. Simhon “esere genel olarak Aydınlanma rasyonalizminin, özel olarak da Kant’ın ahlak anlayışının hâkim olduğunu” ileri sürüyorlar. S. 95.

[10]Hegel; *Ecrits Politiques* içinde *Constitution Allemande* başlıklı makale, s. 35.

[11] Aynı eser, s.114.

[12]Aynı eser, s. 73.

[13]Hegel; *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Paris, J. Vrin, 1978, s. 10. (Hegel, aynı düşünceyi iki yıl sonra Berlin Üniversitesi'nde yaptığı açış konuşmasında da tekrarlamıştır).

[14]Hegel; *Correspondance*, cilt 2; Paris, Gallimard, 1963, s. 107. (Daub'a 20 Ağustos 1816 tarihli mektubundan).

[15]Jean Hyppolite'in belirttiğine göre, Hegel "*Tinin (Espri'nin) Fenomenolojisi*" başlıklı eserini "inanılmaz" bir hızla yazmıştı. Düşünür bu iki ciltlik eserin ilk kısmını Eylül 1806'da tamamlamış, Ocak başında da önsözünü yazarak eseri yayıncısına teslim etmişti. Bkz. J. Hyppolite; *Genėse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit;* Paris, Aubier, 1946, cilt: 1, s. 55. Hegel uzmanlarından Claude Janoud'nun belirttiğine göre de, eser 750 adet basılmış ve 23 yılda tükenmişti. Janoud, eserin bu kadar acele yazılışını ve "Kant'ın Greko-Latin retoriğini kırarak halk dilini felsefe dünyasına sokuşunu", Hegel'in o sırada pratik hayattaki bazı sıkıntılarıyla (Üniversite'de durumunun sağlam olmaması, gayrimeşru bir çocuk, para darlığı vb) açıklıyor. Claude Jannoud, (eserin yeni bir çevirisi vesilesiyle yapılan söyleşi); *Le Figaro,* 30 Eylül 1991.

[16]Hegel; *Correspondance*, cilt 3, Paris, Gallimard, 1967, s. 344.

[17]Bu özetimde Hegel’in iki temel eserine (*l’Encyclopédie* ve *Science de la Logique*) yazdığı girişlerdeki açıklamalarına dayanıyorum.

[18]F. C. Beiser; *Hegel's Historicism* (*The Cambridge Companion to Hegel* içinde; Cambridge University Press, 1993, s. 271).

[19]Hegel, felsefe tarihinde Spinoza'yı modernizmin başlangıcı olarak görüyordu. Çünkü Spinoza Descartes'ın özne ile nesneyi (ruhla maddeyi) ayıran ikici (düalist) felsefesini aşmış ve Allah şeklinde tasarladığı Töz'e dayanan tekçi (monist) bir felsefe geliştirmişti. Hegel, bunu Spinoza'nın Yahudi kökeniyle ve "Doğu felsefesi" ile açıklamıştır. Fakat Spinoza'nın asıl katkısı Töz'ü "çelişki" içinde düşünmesi ve zıtlamayı (negation) felsefesinin temeline yerleştirmesi idi. Bu yüzden, Hegel, "Belirtmek gerekir ki, diyor, felsefi düşünce, insanın Spinozizm bakış açısına yerleşmesiyle başlamalıdır; Spinoza'nın izleyicisi olmak her felsefenin esas başlangıcıdır". Fakat Hegel'in Spinoza'dan ayrıldığı nokta şuydu: Hollandalı filozof zıtlamayı, bir çözülme, hiçleme olarak düşünmüş, onun bir hareket ve bir süreç, kısaca *tarihsellik* olduğunu görememişti. Bu eleştiride Hegel diyalektiğinin temel ilkesi olan *Aufhebung* (zıtlama, koruma ve aşma) fikri yatmaktadır. Bkz. Hegel; *Lectures on the History of the Philosophy;* E. S. Haldane çevirisi, 1892-1896, Spinoza'ya ayrılmış üçüncü bölüm. Engels de *Anti-Dühring*'inde aynı noktaya işaret ediyor ve Spinoza'nın "Her belirleme bir zıtlamadır" (*Omnis determinatio est negatio*) cümlesine gönderme yapıyordu. *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1977, s. 383.

[20]Hegel; *La Science de la Logique*, Paris, J. Vrin, 1979, s. 166.

[21]Hegel; *Précis de l'Encyclopédie..*, s. 31.

[22]Hegel; *Principes de la Philosophie du Droit,* Paris, J. Vrin, 1975, s. 55.

[23]Hegel; *Précis..*, s. 32.

[24]Hegel'in Locke'la ilgili yorumu hakkındaki alıntılarımız filozofun *Lectures on the History of Philosophy* (Haldane çevirisi, üçüncü kısım, "modern felsefe" bölümü) başlıklı eserinden yapılmıştır.

[25]İngiliz ampirizminin daha sonraki halkası olan ve Locke'un ampirizmi ile Berkeley'in idealizmini kuşkucu bir felsefede bütünleştiren David Hume, İngiltere'deki –tüm 18. yüzyıl Avrupa'sına örnek olan– özgür rejimin ileri bir felsefeye de ortam sağladığı kanısındaydı. Hume, İngiltere'de "Bacon ile daha sonraki bazı filozofların insan bilimini yeni temeller üzerine oturttuklarını" söylemiş ve şunları eklemiştir: "Gerçek şudur ki, her ne kadar başka uluslar bizimle şiir sanatı ve başka bazı güzel sanatlarda yarışabilirlerse de akıl ve felsefede ilerleme ancak özgür ve hoşgörülü ve bir ülkede mümkündür". *A Treatise of Human Nature,* Londra, Penguin Books, 1969, s. 44 (ilk baskı 1740).

[26]Hegel, felsefi okumalarında Almanya'da Kant'tan sonra ortaya çıkan felsefi sistemleri (Reinhold, Fries, Krug, Schulze vb) çok küçümser ve en önemli isimler olarak Fichte ile Schelling'i sayar. (Hegel'in bu filozofları sunuşu ve eleştirisi için de bkz. *Lectures*, Haldane çevirisi, modern felsefe, üçüncü bölüm). Hegel'den beş yaş küçük olduğu halde önce onun dostu ve akıl hocası, sonra da rakibi olan Schelling, Hegel'in ölümünden on yıl sonra, 1841'de, Hegel etkilerini tasfiye etmek göreviyle Berlin Üniversitesi'ne tayin olmuş ve ilk dersinde de Hegel'i ağır bir dille eleştirerek onun kendisinden öğrendikleri dışında hiçbir özgün düşünceye sahip olmadığını ileri sürmüştü. Bu dersi dinleyen henüz yirmi bir yaşındaki bir öğrenci (ki bu öğrenci Friedrich Engels idi) Schelling'in sözlerini de aktararak bu filozofu ağır bir biçimde eleştirmiştir. Hegel sonrası tartışmaların havasını ve henüz Marx'la tanışmamış olan Engels'in esprisini yansıtan gelişime ilerde tekrar döneceğiz. (Bkz. *Marx and Engels Collected Works*, cilt II, s. 181. Engels'in Aralık 1841'de *Telegraph für Deutschland*'da yayınlanan *Schelling on Hegel* başlıklı yazısı).

[27]Hegel; *La Science de la Logique*, s. 447. “Mutlak, evrensel ve tek İde’dir..”, diyor Hegel, “İde, Akıl (die Vernunft) olarak kavranabilir (Akıl sözcüğünün gerçek felsefi anlamı bu noktadadır)”. (Hegel’den alıntılarımızda büyük harfler ve italikler yazara aittir. *Logique* ile ilgili alıntıları izleyen satırlarda metin içinde veriyoruz).

[28]Hegel, *Fenomenoloji*’nin önsözünde, “Ancak sistemin bütününde anlamını kazanacak olan bakış açıma göre, diyor, her şey şu temel noktaya bağlı: Gerçeği *töz* olarak değil, fakat daha kesin olarak *özne* olarak da sorgulamak ve ifade etmek durumundayız.” *Phénomenologie de l’Esprit*, Paris, Aubier, 1947, cilt I, s. 17.

[29]Hegel'in sisteminin sentezci niteliği dolayısıyla "idealist" nitelemesini benimsemeyen filozoflar da vardır. Örneğin, F. Châtelet, "Hegel ne idealist ne de materyalisttir; diyor; sistemi geleneksel felsefenin (*philosophia perennis*) devamlı vurguladığı ontoloji-bilgi kuramı karşıtlığının ötesindedir". François Châtelet; *Hegel,* Paris, Seuil, 1994, s. 221. E. Weil ise, tabloya Marx'ı da dâhil ederek, "doktrin anlamında, Hegel ve Marx ne idealist ne de materyalist idiler; ya da her ikisini birden oldular" diye yazar. *Hegel et L'Etat*, s. 106. Ne var ki, Hegel, sistemini tarihsellik üzerine kurduğu için, her aşamadaki "sentez"inin bir öncesi, yani bir tezi vardır. Hegel felsefesinin başlangıç noktasını, ontolojik planda, hiçbir niteliği olmayan ve bu yüzden de "hiçlik" (dolayısıyla ne "madde" ne de "espri") olan bir "varlık" şeklinde koymuş ve hem "madde" hem de "espri"yi buradan çıkarmıştır. Kanımca, R. Garaudy, "Hegel'de *spekülatif düşüncenin* özü, gerçeğin ("realite"nin) hareketinden doğan düşünceyi, bizzat gerçeğin yaratıcı ilkesi haline getirmiş olmasıdır" derken Hegel idealizmini net bir şekilde ifade etmektedir. R. Garaudy; *Pour Connaitre la Pensée de Hegel*, s. 137.

[30]Hegel; *Précis de l’Encyclopédie,* s. 127.

[31]Hegel, *Science de la Logique*, s.26-27. (Hegel'in 28 Ekim 1807 tarihinde yaptığı bu açıklamayı, eseri sunan B. Bourgeois alıntılıyor).

[32]Aynı kaynak, s. 27.

[33]K. Marx; *Manuscrits de 1844;* Paris, Editions Sociales, 1972, s. 128.

[34]J. Hyppolite; *Genèse et Structure*.., cilt. II, s. 322. İzleyen sayfalarda bu esere yapılan göndermeler sayfa içinde verilecektir.

[35]Hegel; *Etudes Théologiques de Jeunesse,* ed. Nohl, s. 302.

[36]Hegel; *La Phénoménologie..*, c. I, s. 154.

[37]Hegel'in erkek-merkezci dünyasında efendi-köle ilişkileri erkekler arası ilişkiler dünyasına aittir. Erkek ve kadın, Hegel'in esas olarak monogamik yapı içinde düşündüğü aileyi kurarken eşit ilişki içinde değillerdir. Erkek "gücü ve etkinliği", kadın ise "edilgenliği ve öznelliği" temsil eder. "Kadınlar kuşkusuz kültürlü olabilirler, der Hegel, fakat en üst düzeydeki bilimler, felsefe ve evrensel bazı şeyleri gerekli kılan bir kısım sanatlar için yaratılmamışlardır". Siyaset de kadınlara özgü bir etkinlik olamaz ve Hegel'e göre "bir kadının hükümet başkanı olduğu bir devlet tehlikede demektir". *Principes de la Philosophie du Droit,* Paris, J. Vrin, 1975, s. 204-205.

[38]Hegel; *L’Esprit de la Phénoménologie;* C. I, s. 162. (Metindeki italikler Hegel’e ait. Parantez içindeki eklemeleri ise, metni daha anlaşılır kılmak amacıyla biz yaptık).

[39]Aynı eser; c. I, s. 77. Alıntıdaki italikler Hegel’e aittir.

[40]Jeanne Hersch; age, s. 268. R. Garaudy de, “Hegel’in yöntemi insanı Allah’ın yerine koymaya, doğal ve toplumsal tarihi kendinin yarattığı bir eser olarak kabul etmeye götürüyor” diyor. Age, s. 37. Aynı bağlamda, Hegel’in J. Boehme ve Maitre Eckhart gibi ilahiyatçıların izinde bir mistik olup olmadığını tartışan J. Hyppolite, filozofun mistik sayılamayacağını, fakat sisteminde felsefenin ya da mutlak bilginin “eskiden dinin oynadığı rolü oynamaya” aday olduğunu ileri sürüyor. Hyppolite, Hegel’in, *Lojik*’te, özne olarak “Mutlak”ı, “doğanın ve sınırlı esprinin yaratılmasından önce Allah’ın sonsuz özü” (yani özgeçmişi) olarak sunduğuna işaret eder. Bkz. *Genèse*.. c. II, s. 562, 575.

[41]J. Hyppolite alıntılıyor. (Hegel; *Werke*, *Realphilosophie*, cilt 19, s. 221).

[42]Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, J. Vrin, 1970 (ilk baskı 1837). Eser Hegel'in oğlu Karl Hegel tarafından yayına hazırlanmıştır. Çevirmenin, sunuşunda W. Windelband'a gönderme yaparak belirttiği gibi, Hegel'in tarih felsefesi anlayışının "hâlâ egemen olmasında" bu eser başrolü oynamıştı. s. 8.

[43]Hegel; *Phénoménologie*, c. II, s. 311. Hyppolite'in işaret ettiği gibi, halk esprileri de, sonunda, Hegel'in diyalektik yöntemiyle çelişki teşkil eden ve çok tartışılan "mutlak bilgi"ye ulaşacak olan bir "dünya esprisi"nin değişik ve özgül figürleridir. Hegel'i yorumlarken "halkların bir "an"ını teşkil ettiği dünya esprisi, diyor Hyppolite, bir halkın esprisini net bir biçimde aşar". *Introduction*, s. 91.

[44]Hegel; *Leçons..*, s. 19. İzleyen satırlarda bu esere yapılan göndermeler sayfa içinde verilecektir.

[45]K. Marx; *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*, Ankara, Sol Yayınları, çev. Sevim Belli, 1990, s. 14-15.

[46]Bu şaşırtıcı anlatılardan biri Osmanlı Türklerinin tarih sahnesine girişleri ve rolleri konusundadır. Hegel tarih felsefesi derslerinde Osmanlı Türklerinin tarih sahnesine girişini şöyle anlatmıştır: "Avrupa devletlerinin dışarı karşı ortak çıkarı, Avrupa'yı Doğu'dan istila ile tehdit eden ve müthiş bir güç olan Türklere karşı oluştu. Türkler o zaman tamamen sağlıklı, güçlü ve bu nedenle güçlerini devamlı fetihlere dayandıran, ancak silah bırakışması dönemleri yaşayan bir ulustu. Franklarda olduğu gibi, fethedilen topraklar savaşçılar arasında miras hakkı olmadan, kullanma hakkı olarak dağıtılıyordu. Daha sonraları miras hakkı ortaya çıkınca ulusun gücü kırılmıştı". *Leçons..;* s. 330. Burada altını çizmek gerekiyor ki, Hegel'in Franklarla kurduğu paralellik, daha sonra Marx'a ilham kaynağı olan Fransız tarihçi A. Thierry'nin de vurguladığı bir benzerlikti. Klasik dönem Osmanlı toplumunu incelerken, ben de analizimi bu eksen üzerine oturtmuştum. Bkz. T. Timur; *Osmanlı Toplumsal Düzeni;* Ankara, İmge yayınları, 2001. İlginçtir ki, Türkiye'de evrensel boyuttan yoksun, özgünlük arayışı içindeki egemen tarih anlayışının dikkate almadığı görüş, 19. yüzyılda A. Cevdet Paşa tarafından da açık bir biçimde ifade edilmişti. Cevdet Paşa "Tarih"inde şunları yazmıştır: "Frank kavminin ortaya çıkışı Osmanlının ortaya çıkışına ve Şarlman Devleti'nin gelişmesi Osmanlı Devleti'nin gelişmesine benzer olup şu kadar ki, Şarlman Batı Roma Devleti'nin mühim topraklarını elinde tuttuğu halde başkenti Roma olamadı. Fatih Sultan Mehmed Han ise Doğu Roma Devleti'nin bütün topraklarına el koyarak payitahtını da başşehir yaptı." A. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*; İstanbul, Üçdal Yayınları, 1993; c: I, s. 166.

[47]*Hegel; Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, J. Vrin, 1975, s. 58-59.

[48]Karl Popper; *The Open Society and its Ennemies*, Londra, Routledge, 2002 (ilk baskı 1947), s. 280.

[49]Popper'den yirmi yıl sonra Hegel'i çağının koşulları içinde ve ayrıntılı olarak inceleyen bir Fransız tarihçisi çok farklı sonuçlara varmıştır. Örneğin, D'hondt, "devlet filozofu" sayılan Hegel'in, 1827 yılında, yani şöhretinin zirvesinde iken, Paris'e "biraz da o sırada Berlin'de bulunmanın tehlikelerinden kaçmak için" bir seyahat yaptığını, daha sonra da Belçika'ya geçerek Liège, Louvain ve Gand üniversitelerini (karısına yazdığı bir mektupta) övdüğünü, âdeta bu üniversitelerde bir potansiyel sığınma merkezi gördüğünü yazar. Jacques D'Hondt; *Hegel en son Temps;* Paris, Editions Sociales, 1968, s. 19.

[50]Charles Taylor, Hegel'i modern toplum açısından inceleyen eserinde filozofun devleti kutsallaştıran cümlelerini ("*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*") aktarmakla beraber, W. Kauffman'ın çalışmasına da gönderme yaparak, Hegel'in felsefesinin "modern özgürlük anlayışının gelişmesinde önemli bir adım teşkil ettiğini" yazmıştır. *Hegel et la Société Moderne*, Paris, Cerf, 1998, s. 73, 166. W. Kauffman; *Hegel's Political Philosophy,* New York, Atherton Press, 1970.

[51]E. Weil; *Hegel et L'Etat*, Paris, J. Vrin, 1985, s. 105.

[52]Hegel; *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*, s. 29.

[53]Aynı eser, s. 54.

[54]J. Hyppolite aktarıyor, age, c. I, s. 330.

[55]Hegel; *La Phénoménologie*, c. II, s. 18-19.

[56]Aynı eser; c. II, s. 19.

[57]Hegel; *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, J. Vrin, 1975, s. 258.

[58]Hegel; *Leçons..*, s. 49.

[59]Hegel, “Bu unsurlar ne abartılmalı, ne de küçümsenmeli” diyerek İyonya örneğini veriyor ve “İyonya’nın tatlı iklimi Homer’in şiirlerinin çekiciliğine kuşkusuz çok katkıda bulundu; fakat onları tek başına üretemezdi; nasıl ki, şimdi, Türk egemenliği altında üretemiyor” diye ekliyor. Bu analizlerinde Montesquieu’yü izleyen Hegel’e göre, genel olarak, soğuk ve sıcak bölgeler uygarlığı ilerleten “tarihî uluslar” için elverişli değildir. *Leçons*, s. 67.

[60]Hegel; *La Phénoménologie*.., c. II, s. 29.

[61]Hegel; *Leçons*.., s. 310.

[62]Hegel; *Principes de la Philosophie du Droit*, s. 218. Hegel aslında "burjuva toplumu" anlamına gelen bir terim (*die bürgerliche Gesellschaft*) kullanıyor. İzleyen satırlarda bu esere yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

[63]K. Marx; *Contibution à la Critique de l'Economie Politique;* Paris, Editions Sociales, 1972, s. 4.

[64]J. Hyppolite, “Hegel’de modern devletin trajiğini meydana getiren şey, vatandaş burjuva karşıtlığıdır” diyor. Bkz. J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l’Histoire de Hegel*, s. 100.

[65]Hegel; *Leçons..*, s. 71.

[66]Hegel; *Genèse*.., s. I, 386.

[1]Gerçekten de, Kant, *Basit Aklın Sınırları İçinde Din* (1793) başlıklı kitabının sunuşunda "ahlakın pratik akıl sayesinde kendi kendine yettiğini ve hiçbir şekilde dine ihtiyacı olmadığını" yazmıştı. Ne var ki dinin bu şekilde akılla sınırlanması II. Friedrich Wilhelm'in tepkisini çekmiş ve kral kendisine ilettiği mektupta, "Haşmetpenah'ın, Kant'ın, felsefeyi kötü kullanarak Hristiyanlığın ve kutsal yazıların temel öğretisini çarpıtmasının ve aşağılamasının kendisini ne kadar üzdüğünü" bildirmişti. Kant, buna yanıt vererek yanlış anlaşıldığını, Hristiyanlığa "büyük saygısını çeşitli şekillerde ifade ettiğini" belirtmişti. Bkz. Kant; *The Conflict of the Faculties*, University of Nebrasca Press, 1992, s. 17. (Mary J. Gregor'un sunuş yazısından).

[2]Bu konuda J. D’Hondt, o yılların atmosferini yansıtan, fakat “bugün son derece gülünç ve inanılmaz görünecek” olarak nitelediği şu bilgiyi veriyor: Hegel’in doğum gününü izleyen gün, Goethe’nin doğum günüydü. 1826 yılında bu iki yıldönümü birleştirildi ve parlak törenlerle kutlandı. Ne var ki bu törenler, yakında kendi doğum günü de kutlanacak olan Kral III. Friedrich Wilhelm’in kıskançlığını çekmişti. Durum Hegel’e hissettirildi ve “ertesi yıl, Hegel, doğum yılını uzak bir handa, tek başına, melankolik bir şekilde kutladı”. J. D’Hondt, *Hegel en son temps,* s. 102-103.

[3]F. Engels; *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande;* Paris, Editions Sociales, 1966 (ilk baskı 1888), s. 19. Aynı şeyi söyleyen çağdaş filozoflardan F. Châtelet bu konuda tarihler de düşüyor. “Hegel’i okurken, diyor Châtelet, insanın bir kısa sözlüğün *felsefe* maddesine: ‘*Felsefe; 387 yılında Atina’da, Academos bahçelerinde doğmuş ve 1816’da Berlin’de ölmüş bir kültürel tür’* diye yazası geliyor”. Châtelet, age, s. 221.

[4]Marx-Engels; *Idéologie Allemande*, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 41. (İlk baskı 1846). D. F. Strauss, eserini, “İsa’nın hayatına doğa dışı müdahalelere ya da doğal açıklamalara dayanan eskimiş usul yerine yeni bir bakış tarzıyla yaklaşılmasının artık zamanı geldi” diyerek sunuyordu. Yazara göre “ilahiyatçılar dinî dogmalardan kurtulamamışlardı”; kendisi ise eserinde felsefe ve bilime dayanıyordu; fakat “Hristiyan inancın içsel özü, bu eleştirel araştırmalardan tamamen bağımsız idi”. Strauss böylece, “mitolojik” diye adlandırdığı yönteminde akıl ile inancın yerlerini ayırıyordu. *La Vie de Jésus*, Paris, 1864, s. 4. (ilk baskı 1836). Eser 1864’te Fransızcaya pozitivist düşünür E. Littré tarafından çevrilmiştir. Littré’nin sunuşundan aldığımız şu cümleler pozitivizmin tarihî maddeci kurama ne kadar açık olduğunu gösteriyor: “Ahlaki ve entelektüel düzendeki her yapılanma, diyor Littré, toplumsal düzendeki bir yapılanmaya tekabül eder; eski teokrasilere kastların, Greko-Romen antikiteye köleliğin, Ortaçağ’a feodalitenin, modern çağa da sürekli devrimin tekabül etmesi gibi. Aynı şekilde, anahatları itibariyle öngörülebileceği üzere, gelecekte de adalet, iyi niyet, bilim ve emeğin hep birlikte yardımıyla herkesin koşullarının yetkinleşmesine katkıda bulunacak yeni bir rejim kurulacak” s. XXXVI.

[5]Boris Nikolayevski, Otto Mænschen-Helfen; *La Vie de Karl Marx*, Paris, La Table Ronde, 1997, s. 16.

[6]Aynı eser, s. 17.

[7]Aynı eser, s. 19.

[8]1812’den sonra Yahudiler Hristiyanlarla eşit konuma gelmişlerdi, fakat devlette görev almaları kralın iznine bağlı idi. Yüksek Mahkemede danışman olan Heinrich Marx bu izni sağlayamayınca istifa ile Hristiyanlık arasında seçim zorunda kalmıştı. Heinrich Marx, Protestanlığı seçti. O sırada Katolik bir kent olan Trier’de Protestanların sayısı iki yüzü geçmiyordu. Bkz. David McLellan; *Karl Marx*, *His Life and Thought*, Bristol, Macmillan, 1973, s. 5.

[9]Franz Mehring; *Karl Marx, Histoire de sa Vie*; Paris, Bartillat, 2009, s. 25-26. (İlk baskısı Marx'ın doğumunun yüzüncü yıl dönümü olan 1918'de yapılan bu eser Spartakist devrimci Clara Zetkin'e ithaf edilmişti).

[10]Bonn Üniversitesi’nde Marx, bir öğrenci kuruluşu olan “*Trier Meyhaneler Kulübü*”ne (*Landsmannschaft der Treveraner*) de üye olmuştu. Buna karşılık aristokrat kökenli öğrenciler de “*Öfkeli Prusyalılar ve Aristokratlar*” adında başka bir dernek kurmuş bulunuyorlardı. Bu derneğin üyeleri “plebler” olarak aşağıladıkları ve alay ettikleri diğer dernek üyeleri ile sık sık kavga çıkarıyorlardı. Marx da bu arada hakarete uğradı ve bunu tamir etmek için yaptığı düelloda hafifçe yaralandı. Belki de bu Marx’ın ilk “sınıf kavgası” idi. Bu olgu, henüz feodalizmi yenememiş Prusya’da hâlâ Ortaçağ değerlerinin canlılığını gösteriyordu. Bkz. Nikolayevski; age, s. 34-35. İlginçtir ki, bu olaydan yirmi iki yıl sonra Lassale da bir düello için Marx’a fikrini soracaktı. Marx, 10 Haziran 1858 tarihli “Parti” adına verdiği yanıtta düellonun “çağını doldurmuş bir kültürün kalıntısı” olduğunu, “sözde kamuoyuna karşı bir soyluluk gösterisi halini alınca bir maskaralığa dönüştüğünü” yazmıştı. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt V, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 197-198. F. Lassale, bu yazışmadan on altı yıl sonra, 1864 yılında başka bir düelloda hayatını kaybetti.

[11]*Marx, sa Vie, son Oeuvre*; Sovyetler Birliği Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından hazırlanan kolektif eser, Moskova, Editions du Progrès, 1973, s. 43.

[12]10 Kasım 1837 tarihli mektubun tam metni için bkz. Marx-Engels; *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1971, c. I, s. 28-39. Mektupla ilgili izleyen alıntılar bu sayfalardan yapılmıştır.

[13]*Karl Marx*: *Sa Vie, Son Oeuvre*; s. 26.

[14]K. Marx; *The Difference between Democritean and Epicurian Philosophy of Nature.* Alıntıları www.marxists.org/archive/marx/works sitesine borçluyuz. (Marx'ın bu çalışması ilk kez 1902'de yayınlanmıştır).

[15]Ludwig Feuerbach; *L'Essence du Christianisme*, Paris, Maspero, 1968, s. 90. (Bu esere yapılan göndermeler, izleyen sayfalarda metin içinde verilecektir).

[16]Feuerbach, eserinin 1843 baskısının önsözünde “tarihi-felsefi analiz” yöntemine örnek olarak din tarihçisi Georg Friedrich Daumer’i veriyor. Marx ve Engels, aynı yazarın yedi yıl sonra yayınlanan *Yeni Çağın Dini* başlıklı (*Die Religion des neuen Weltalters*; Hamburg, 1850) hakkında acı ve alaylı bir eleştiri yazacaklardır. Bkz. Marx-Engels; *Sur la Religion*, Paris, Editions Sociales, 1968, s. 90-97.

[17]K. Marx; *Contribution..*, s. 3.

[18]F. Engels; *Ludwig Feuerbach*, s. 20.

[19]Marx-Engels; *Correspondance*, cilt I, s. 280-281. (Marx'ın Arnold Ruge'ye 25 Ocak 1843 tarihli mektubundan).

[20]Marx, Paris'e geçmeden Feuerbach'a yazdığı mektupta, onun filozof Schelling hakkında bir eser hazırladığını öğrendiğini söylüyor ve kendisinden Schelling hakkında bir yazı istiyordu. Aynı mektupta Schelling'in (daha önce A. Ruge'ye yazdığı mektupta "doğal biçimde despotik" olarak nitelediği) Prusya rejiminin aracı olduğunu ve "tüm Alman polisinin –kendisinin *Renanya Gazetesi*'ndeki tecrübesiyle bildiği üzere– Schelling'in elinin altında olduğunu ekliyor ve "Schelling'e hücum etmek, dolaylı şekilde tüm Alman politikasına, özellikle Prusya politikasına hücum etmektir" diyordu. Marx-Engels; *Correspondance,* cilt I, s. 290-296 ve 301-303. (Ruge'ye Mayıs 1843 ve Feuerbach'a 3 Ekim 1843 tarihli mektuplar).

[21]Marx-Engels; *Idéologie Allemande,* Paris, Editions Sociales, 1975, s. 43.

[22]K. Marx; *La Question Juive*, Paris, Union Générale d'Edition, 1968, s. 27. Bu esere yapılan göndermeler izleyen satırlarda metin içinde verilecektir.

[23]Bu konudaki yazın için bkz. D. McLellan, age, s. 3-6. Yazarın kendisi özellikle S. Bloom (*Jewish Social Studies*, 1942) ve E. Silberner'in (*Judaica*, 1949) çalışmalarına dayanarak Marx'ın ne antisemit olduğunu ve ne de, kimilerinin iddia ettikleri gibi, Marksizmin "laikleşmiş bir Jüdaizme indirgenebileceğini" söylüyor. s. 6. McLellan, Marx'ın daha çok antisemitizmin kurbanı olduğuna ve en önemli ideolojik kavgalarında (Proudhon, Ruge, Bakunin, Dühring) Yahudi kökeninin kendisine karşı kullanıldığına da dikkati çekiyor. (s. 6).

[24]R. Mandrou, Marx'ın "*Yahudi Sorunu*"nun 1968'de yeni bir baskısına yazdığı önsözde, 1967 Arap-İsrail savaşından sonra antisemitizmin hortladığını ve eserin bu ortamda Marksizmi karalamak isteyenler tarafından da kullanıldığını yazıyor. Bkz. K. Marx; *La Question Juive*, Paris, Union Générale d'Edition, 1968, s. 9. Daha yakın tarihlerde Marx'ı antisemitizmle suçlayan yazarlardan Francis Kaplan ise bunun nedenlerini araştırıyor ve bu nedenleri dört madde halinde sıraladıktan sonra "Marx'ın antisemitizmi kınayan hiçbir metni bulunmadığını" söylüyor. Ayrıca Kaplan, "Marx'ın Yahudilere sempati ifade eden hiçbir metninin de olmadığını" da ekliyor, fakat bunun iki istisnası olduğunu da iki satır sonra yine kendisi söylüyor. Bkz. F. Kaplan; *Marx, Antisémite?* Paris, Imago, 1990, s. 128, 151.

[25]F. Engels; *Feuerbach*, s. 44.

[26]K. Marx; *Les Thèses sur Feuerbach;* yayına hazırlayan G. Labica; Paris, PUF, 1987, s. 18, 21. Marx bu tezleri geliştirmeden birkaç ay önce, *1844 El-Yazmaları*'nda, Feuerbach'ı, "insandan insana toplumsal ilişkiyi teorinin temeli yaparak *gerçek bilimin* ve *gerçek materyalizmin* temelini atmış" (italikler Marx'ın) bir düşünür olarak övüyordu. (K. Marx; *Manuscrits de 1844;* Paris, Editions Sociales, 1972, s. 126-127). Görüldüğü gibi bu hükümle, 6. tezde formüle ettiği hüküm arasında önemli bir gelişme bulunuyor.

[27]Marx-Engels; *La Sainte Famille*, Paris, Editions Sociales, 1972, s. 51. (İlk baskı 1845; cümle Marx'ın yazdığı bir bölümden alınmıştır).

[28]K. Marx; *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel;* Paris, Aubier, 1971, s. 22. (F. Châtelet'nin sunuş yazısından). Bu makale ile ilgili Marx'a yapılan göndermeler, izleyen satırlarda metnin içinde verilecektir; Marx'tan alıntılardaki italikler Marx'a aittir.

[29]Genel olarak Marx’a atfedilen “Din, kitlelerin afyonudur” cümlesi aslında ilk kez Bruno Bauer tarafından söylenmiş (*Der Christliche Staat und unsere Zeit; Hallische Jahrbücher*, 1841) ve Moses Hess de bunun yayılmasında rol oynamıştı. Marx, yukarıdaki satırları yazarken bu formül çok yaygın bir düşünceyi ifade ediyordu. Marx, aynı eser, s. 109.

[30]F. Engels'in ayrıntılı biyografisi için bkz. Gustav Mayer; *A Biography*, New York, H. Fertig, 1969. (Eserin Almanca aslı: *Friedrich Engels in Seiner Fruhzeit*, *1820 bis 185*. İlk cildi 1920'de yayınlanan bu eserin ikinci cildi de 1934'de çıkmıştır). Ayrıca bkz. Lindsey German; *Frederic Engels: Life of a Revolutionnary; International Socialism*, Londra, 1994, sayı: 65.

[31]Engels, Bremen'den F. Graeber'e yolladığı mektupta "Tevrat ve İncil'de bu kadar açık çelişkiler varken, diyordu, Ortodoks din adamlarının nasıl böylesine Ortodoks kalabildiklerini anlamıyorum". (27 Nisan 1839 tarihli mektuptan). Marx-Engels; *Correspondance,* cilt I, s. 101.

[32]*Karl Marx*; *Sa Vie, Son Oeuvre*; s. 55.

[33]Lindsey German; aynı makale.

[34]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*; Moskova, Editions du Progrès, 1974, cilt 3, s. 184-185. Engels'in *Quelques Mots sur l'Histoire de la Ligue Communiste* (1885) başlıklı yazısından.

[35]F. Engels; *Esquisse d'une Critique de l'Economie Politique*; *Annales Franco-Allemandes* (Paris, 1844) içinde. İzleyen alıntılar da bu makaleden yapılmıştır.

[36]Marx ve Engels, 1848'de kaleme aldıkları *Manifesto*'da burjuvazinin devrimci misyonunu şöyle öveceklerdir: "(Feodaliteyi tasfiye eden devrimci burjuvazi sayesinde) ulusların ve bölgelerin birbirlerinden kopuklukları ortadan kalkıyor ve bunun yerine evrensel ilişkiler ve toplumların karşılıklı bağımlılıkları olgusu gelişiyor. Ve maddi üretimde olan şey, aynen kültürel üretimde de cereyan ediyor. Bir ulusun entelektüel ürünleri tüm ulusların ortak mülkiyeti oluyor. Ulusal dar görüşlülükler ve dışlamalar gitgide olanaksızlaşıyor. Ulusal ve yerel edebiyatların çeşitliliğinden evrensel bir edebiyat doğuyor." K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, 1954, s. 32.

[37]Engels, İngiliz işçi sınıfıyla ilgili incelemesinin 1892 (Almanca) baskısına yazdığı önsözde 1840'larda henüz başlangıç halinde olan "dünya pazarı"nın 1890'larda gerçekleşmiş olduğunu yazıyordu. Kendisinin gençlik eserinde "toplumsal devrimin hemen gerçekleşeceğine" inanmasını ise "gençlik coşkusu" olarak niteliyordu. Bkz. F. Engels; *La Situation de la Classe Laborieuse en Angleterre;* Paris, Editions Sociales, 1960, s. 387, 391.

[38]1844'de iktisatın zamanla daha "sofistike" hale gelmesinden söz eden Engels, tüm dehasına rağmen herhalde 2008 krizine yol açan, yüz, yüz elli sayfalık açıklamaları olan ve arkalarında Nobel kazanmış iktisatçılar bulunan "finans ürünleri"ni (örneğin CDS, *Credit Default Swap*'ları) ve bunların neden olduğu küresel krizi tahayyül edemezdi.

[39]Engels'in adını andığı “Marcus” veya asıl adıyla Matthew Livingston Davis, ABD Başkan Yardımcısı Aaron Burr'un (1801-1805) ve Jeremy Bentham'ın dostuydu. Dr. William Coleman'ın bu konudaki incelemesine göre olayın arkasında “Bentham'cıların iftirası” yatıyordu. Bkz. *Perverse Civilisation and Natural Barbarism;* 12 Temmuz 2006, *Web Columns for the Social Affairs Unit*.

[40]Engels'in gönderme yaptığı isimler (E. Cartwright, J. von Liebig, R. Hargreaves, S. Crompton, R. Arkwright, H. Davy) pamuk eğirme makinesi, dokuma tezgâhı, kimyasal gübre vb alanlarında önemli buluşlar yapmış kimselerdi.

[41]Engels'in dayandığı eser: A Alison; *The Principles of Population and Their Connection with Human Happiness;* Edinburg, 1840.

[42]O tarihlerdeki vahşi kapitalizm koşullarında emek gücünün “mal” haline gelişi hayli yaygın bir gözlem konusu idi. Daha 1830’larda Fransız liberal düşünürü A. de Tocqueville, Kuzey Amerika’da hızla gelişen kapitalist ilişkiler ve işçi sömürüsü karşısında şunları yazmıştı: “(Amerikalı işçiler) her gün ölmemek için çalışmak zorundalar; çünkü kollarından başka mülkleri yok; çoktandır zulüm onları fakirleştirdi ve fakirlik arttıkça da zulüm kolaylaşıyor”. Bkz. A. de Tocqueville; *De la Démocratie en Amérique*; Paris, 10-18, 1963 (ilk baskı 1835), s. 300.

[43]Engels'in makalesinde "teknoloji" sözcüğü geçmiyor; kavram "icatlar" şeklinde kullanılıyor. Marx da *Kapital*'de (1867) "büyük sanayi, bilimi emek gücünden bağımsız bir üretim gücü haline getirmekte ve onu sermayenin hizmetine sokmaktadır" diyecektir. *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, cilt I, s. 267.

[44]F. Engels; *La Situation..*, s. 31.

[45]Aynı eser, s. 9. (E. J. Hobsbawm’un önsözünden).

[46]Bertrand Russel; *Ma Conception du Monde;* Gallimard, Paris, 1962. s. 32.

[47]Dorothy Ross; *The Origins of American Social Sciences;* Cambridge University Press, 1991. s. 22. Ayrıca bkz. S. Berkovitch; *The Puritan Origins of the American Self;* Yale University Press, 1975.

[48]Eileen Janes Yeo; *The Contest for Social Sciences: Relations and Representations of Gender and Class;* Londra, Rivers Oram Press, 1996, s. XV.

[49]Aynı eser, s. 38.

[50]Noel W. Thompson; *The People's Science, The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-1834;* Cambridge University Press, 1984, s. 219.

[51]Eugėne Buret; *De la Misėre des Classes Laborieuses en France et en Angleterre;* Paris, Paulin, 1840. 2 Cilt.

[52]F. Engels; *La Situation de la Classe Laborieuse en Angleterre;* Paris, Editions Sociales, 1960. Esere önsöz yazan E. J. Hobsbawm o tarihlerde bu konuda yapılan ve Engels'in yararlandığı çalışmaları açıklıyor ve aradan geçen zamana rağmen Engels'in kitabının eskimediğini, "klasik"ler arasına girdiğini vurguluyor.

[53]Palais-Royal’da (bugün mevcut olmayan) *Rejans Kahvesi* (*Café de la Régence*) Voltaire, Diderot, Robespierre, Musset, Sainte-Beuve vb gibi ünlü isimlerin anısını taşıyan, ayrıca en büyük satranççıların turnuvalar yaptığı efsanevi bir kahveydi. Kahve tarihinin kültür tarihiyle karıştığı Paris şehrinde, *Rejans*’ı anlatan öykülerde Marx-Engels buluşmasına pek yer verilmez. Oysa düşünce ve bilim tarihi açısından kahvenin sahne olduğu en önemli olay kuşkusuz bu tarihî buluşmadır.

[54]Franz Mehring; *Karl Marx*, Sussex, 1981, s. 95. Lenin de 1913'te kaleme aldığı Engels'le ilgili biyografik notunda şunu yazmıştır: "Marx'ı, bir devrim gerçekleştireceği bir bilim olan ekonomi politik ile uğraşmaya yönelten kuşkusuz Engels ile ilişkisi olmuştur". Lenin; *Oeuvres Choisies*, Moskova, 1971, cilt 1, s. 54. Marx'ın en ayrıntılı biyografilerinden birini yazan David McLellan da eserinde aynı fikri tekrarlar. Age, s. 132.

[55]E. Bottigelli’nin, Marx’ın *1844 El-Yazmaları*’na yazdığı girişten; age, s. xxı.

[56]F. Mehring; age, s. 93. Aynı düşünceleri Engels’in ayrıntılı yaşam öyküsünü yazan G. Mayer’de de buluyoruz. Bkz. Gustav Mayer; *Frederic Engels*, Londra, 1936, s. 93.

[57]F. Engels; *Quelques Mots sur L'Histoire de la Ligue des Communistes; Marx-Engels, Oeuvres Choisies* içinde, Moskova, 1974, cilt III, s. 185.

[58]B. Nikolayevski; age, 94.

[59]F. Engels; *Quelques Mots..*, s.184.

[60]Engels'in övdüğü Alman devrimcileri Karl Schapper (Ormancılık öğrencisi, Engels'in deyimiyle "profesyonel devrimci"); Heinrich Bauer (kunduracı) ve Joseph Moll (saatçi) idiler. "Her üçünü de, 1843'te, Londra'da tanıdım", diyor Engels, "bunlar tanıdığım ilk proleter devrimcilerdi". Engels, 1885 yılında anlattıklarına, bu devrimcilerle ilgili "asla unutamayacağı çarpıcı izlenimini" de ekliyor. Bu isimlere, Marx'ın çok övdüğü kuramcı W. Weitling'i de (Engels'in anlattığına göre, Amerika'ya göçen bu emekçinin sonu psişik sorunlar içinde kötüye gitmiş olsa da) eklememiz gerekiyor. Agm, s. 180-181.

[61]B. Nikolayevski; age, 99-100.

[62]Aynı eser; s. 105. Marx'a refaket eden devrimci, Heinrich Bürgers idi. (B. Nikolayevski, Bürgers'in Eylül-Aralık 1876'da *Vossiche Zeitung*'da yayınlanan anılarına dayanıyor).

[63]Bu gelişmelerle ilgili ayrıntı için bkz. *Karl Marx, Sa Vie, Son Oeuvre;* s, 129-138.

[64]F. Engels; *Quelques Mots sur l’Histoire de la Ligue Communiste;* (Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, c. ııı, s. 179), Bu Birlik 1852 tarihine kadar etkinlikte bulunacak, bu tarihte bazı militanlarının ünlü Köln Davası’nda mahkûm olmasından sonra kendisini feshedecektir.

[65]*Karl Marx; Sa Vie, Son Oeuvre*, s. 160. Sovyet tarihçileri, bu eserde, *Brüksel Demokratik Derneği* militanlarının halkı silahlandırmaya çalıştıklarını ve Marx'ın da babasından kalan miras hissesinden "önemli bir miktarı" vererek bu girişimi desteklediğini söylüyorlar.

[66]B. Nikolayevski; age, s. 169.

[67]Aynı eser; s. 161. Geçici hükümette, Marx'ın daha önce Paris'te olduğu zaman tanıdığı ve dost olduğu iki kişi vardı. Bunlar Ferdinand Flocon ve Armand Barbès idiler. Aynı eser; s. 169.

[68]Yıllarca sonra, 1885'te, Engels *Komünist Birliği* ile ilgili anılarını anlatırken bu durumu şöyle özetlemişti: "Bu devrimci çocukluğa karşı en açık bir biçimde karşı çıktık. Tam da kaynaşmanın ortasındaki bir Almanya'ya zorla, bir istila ile, dışarıdan devrim ithal etmek aslında Almanya'da devrime bir çelme takmak, hükümetleri güçlendirmek ve lejyonerleri savunmasız olarak Alman birliklerine teslim etmek –ki bu konuda Lamartine bir garantiydi– demekti." Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt ııı, s. 191. (Lamartine devrimci hükümette dışişleri bakanı iken yabancı devrimcileri ülkelerine teslim etmiş ve bu yüzden Marx ve Engels tarafından ağır sıfatlarla suçlanmıştır).

[69]Aynı eser, s. 190. Engels, “Almanya’da Komünist Partisi’nin talepleri” başlığı altında sunduğu bu program için, 1885’teki bu yazısında bile, “günümüzde birçokları ondan hâlâ yararlanabilirler” diyordu.

[70]K. Marx; *La Nouvelle Gazette Rhénane*, Paris, Editions Sociales, 1969, c. 2, s. 228. (Marx’ın 11 Aralık 1848 tarihli yazısından).

[71]K. Marx; aynı makale, s. 229.

[72]Engels; *Marx et la "Neue Rheinische Zeitung"* (*Oeuvres Choisies* içinde; cilt 3, s. 173).

[73]Marx; *La Nouvelle Gazette*.., s. 230.

[74]Engels; *Marx et la "Neue Rheinische Zeitung*" (*Oeuvres Choisies* içinde; cilt 3, s. 173).

[75]Marx, Engels ve devrimci gazetecilik konusunda Trinh Van Thao'nun eseri (ve Bernard Rousset'nin sunuşu) için bkz. *Marx, Engels et le Journalisme Révolutionnaire*, Paris, Anthropos, 1978.

[76]Engels; aynı makale, s. 172.

[77]Fernando Claudin; *Marx, Engels et la Révolution de 1848;* Paris, Maspero, 1980, s. 9.

[78]Sovyet tarihçileri naklediyor; *Karl Marx..*, s. 173. Gazete koleksiyonunun üç cilt halinde Fransa'da yayınlanan çevirisine (Ed. Sociales, 1963-1971) yazdığı girişte, L. Netter, "Bu gazete, tartışmasız, 1848-1849 yıllarının en ünlü Alman gazetesi oldu" diyor ve şöyle devam ediyor: "Bu dönemle ilgili olarak, gazete, devrimden etkilenmiş her ülke, özellikle de durumun çok karışık olduğu Almanya hakkında içerdiği açık ve kesin bilgilerle tükenmez bir hazine oluşturuyor". Gazetenin tirajı kapanmadan kısa bir süre önce 6000'e ulaşmıştı ki, büyük burjuva gazetesi *Köllnische Zeitung*'un tirajının 9000 olduğu düşünülürse, devrimci fikirlerin ne kadar geniş bir çevreye yayıldıkları anlaşılır. (s. 23, 26).

[79]Engels, 1884'te, "O sırada küçük burjuva demokrasisi iki fraksiyona ayrılmıştı: Kuzey Almanya demokratik bir Prusya imparatorundan yana idi; Güney Almanya ise ülkeyi İsviçre tipi federal bir cumhuriyete dönüştürmek istiyordu" diye yazıyor ve "biz her ikisiyle de savaşıyorduk" diye ekliyor. *Oeuvres Choisies;* agm, cilt ııı, s. 173.

[80]*La Nouvelle Gazette Rhénane*, cilt 1, s. 69. 7 Haziran tarihli “*Solun ve Radikal Demokrat Parti’nin Programı”* başlıklı yazı.

[81]Aynı eser; cilt 2, s. 18. (Engels’in 10 Eylül 1848 tarihli yazısından).

[82]Aynı eser; cilt 3, s. 66. Engels, gönderme yaptığımız 16 Şubat 1849 tarihli yazısında Kuzey Amerika'daki kapitalist gelişmeden hayranlıkla söz ediyor ve şunları yazıyordu: "Enerjik Yankee'lerin Kaliforniya'nın altınlarını hızla işleterek parasal araçları artırmaları; az zamanda Pasifik Okyanusu'nun uzak sahillerinde yoğun bir nüfus ve geniş bir ticaret yaratmaları; büyük şehirler kurmaları; yeni deniz bağlantıları gerçekleştirmeleri; New York'tan San Fransisko'ya bir demiryolu döşemeleri; ilk kez Pasifik Okyanusu'nu uygarlığa açmaları ve tarihte üçüncü kez olarak dünya ticaretine yeni bir yön vermeleri kötü bir şey midir?" (agm, s. 66).

[83]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt 3, agm, s. 176.

[84]Marx; *La Nouvelle Gazette Rhénane,* c. 1, s. 408. (20 Ağustos, 1848 tarihli yazı).

[85]Fernando Claudin; age, s. 443.

[86]Mustafa Ragıp Esatlı; *Saray ve Konakların Dilinden,* İstanbul, Bengi Yayınları, 2010, s. 43-46.

[87]Aynı eser, s. 48.

[88]Devrin vakanüvisi Ahmet Lûtfî Efendi, olayları şöyle anlatıyor: "O esnada Avusturya Devleti'nde zuhura gelen ihtilal üzerine Macarlar ayaklanıp Avusturya'ya karşı harekete geçtiler. Efkârı ihtilaliye (ihtilal fikirleri) Eflak ve Buğdan'a dahi sirayet etmekle bir taraftan asakir-i Devlet-i Aliyye öte taraftan asakir-i Rusya Memleketeyn'e (Eflak-Buğdan'a) girdiler". Bu iş birliğini olağanüstü memur olarak Bükreş'e gönderilen Fuad Efendi sağlamış ve başarısından ötürü sadaret müsteşarlığına (ve paşalığa) terfi etmişti. Macar sığınmacıların Ruslara teslim edilmemesinde ise Reşid Paşa rol oynadı. Bu konuda Lûtfî Efendi, "Reşid Paşa ise mültecileri iva ve himaye (koruma ve yerleştirme) hususunda izhar-ı sebat ve salâbet etmekle (kararlılık ve direnç göstererek) Millet-i İslamiyyeye Avrupaca ve Amerikaca büyük şan kazandırdı" demektedir. Bkz. *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi;* İstanbul, YKY-Tarih Vakfı, 1999, cilt 6-7-8, s. 1265.

[89]Engels'in 3 Ağustos 1848 tarihli *La Note Russe* başlıklı yazısı. *La Nouvelle Gazette Rhénane,* cilt 1, 366.

[90]Marx; *L’Elimination de la Nouvelle Gazette Rhénane par la Loi Martiale;* 19 Mayıs 1849 tarihli yazı; *La Nouvelle Gazette Rhénane*, cilt 3, s. 362-366.

[91]Gazeteyi *Komünist Birlik*, Hamburg'ta, "iktisadi-siyasi dergi" alt başlığı ile, Aralık 1849-Kasım 1850 arasında altı sayı daha çıkardı. Fakat daha sonra gerek mali sıkıntılar gerekse polis baskıları yüzünden dergi kapandı. Marx'ın *Fransa'da Sınıf Kavgaları* başlıklı ünlü analizi ilk kez bu dergide yayınlanmıştır.

[92]*Karl Marx, Sa Vie, Son Oeuvre*; s. 220. (Sovyet tarihçilerinin yaptıkları alıntı; Marx-Engels; *Oeuvres Complètes*, 2. Rus baskısı, cilt 7, s. 152).

[93]Aynı eser; s. 220.

[94]Aynı eser; s. 221. (Marx-Engels; *Oeuvres Complètes*, 2. Rus baskısından alıntı, cilt 6, s. 573).

[95]Bu soru 1848 Devrimi'nden yüz yirmi yıl sonra, Mayıs 1968'de, aynı şehirde patlayan devrim dolayısıyla da güncellik kazanmış ve tartışmalara neden olmuştur. Mayıs-68, o günlerde bazı Marksistler tarafından 1848'in *mutatis mutandis* bir tekrarı olarak yorumlanıyordu. Örneğin (o tarihte Marksist olan) André Glucksmann Mayıs-68 için, "son yüzyılda hiçbir hareket 1848'de Marx'ın düşündüğüne asla bundan daha çok benzemedi" diye yazabiliyordu. Glucksmann, bu harekette öğrencileri, işçilere (Lenin'in önerdiği gibi) "dışarıdan bilinç taşıyan" bir devrimci kategori olarak düşünüyor ve buna ters düşen Fransız Komünist Partisi stratejisini şiddetle eleştiriyordu. A. Glucksmann; *Stratégie et Révolution en France 1968;* Paris, Christian Bourgois, 1968, s. 83-84, 126.

[96]Engels; age, s. 340.

[97]Engels; age, s. 394. Fransa'da 1848 ayaklanmasının kanla bastırılması dolayısıyla kaleme aldığı ünlü yazıda da, Marx, politeknik öğrencilerinin zalimlerin yanında yer aldığını ve Tıp öğrencilerinin de "yaralı pleblere bilimin yardımını reddettiklerini" söyledikten sonra, alaylı bir şekilde, "bilimin, kendi varlığını tehlikeye atma gibi ağza alınmayacak bir cürümü işleyen plebler için olmadığını" ekliyordu. *La Révolution de Juin*, 29 Haziran 1848 tarihli yazı. (*La Nouvelle Gazette Rhénane;* c. 1, s. 180-181).

[98]Marx-Engels; *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1971, cilt 2, s. 30. (23 Ağustos 1849 tarihli mektup).

[99]Marx-Engels; *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1978, cilt 6, s. 99.

[100]F. Claudin alıntılıyor; age, s. 420.

[101]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt 3, s. 185.

[102]K. Marx; *Le Capital*; Paris, Garnier-Flammarion, 1969, kitap:1, sonsöz, s. 580.

[103]Aynı eser; s. 584.

[104]Aynı eser; s. 583.

[105]Marx-Engels; *Lettres sur le Capital;* Paris, Editions Sociales, 1964, s. 83. (Marx'ın 14 Ocak 1858 tarihli mektubundan).

[106]Engels *Almanya'da Köylüler Savaşı* başlıklı eserinin 1874 baskısına yazdığı önsözde bu noktanın altını çizmiştir: "Eğer daha önce Alman felsefesi, özellikle de Hegel'in felsefesi olmasaydı, diyor Engels, Alman bilimsel sosyalizmi –mevcut olan tek bilimsel sosyalizm– asla kurulamazdı". *La Guerre des Paysans en Allemagne*, Paris, Editions Sociales, 1974, s. 38.

[107]K. Marks; *Le Capital;* Kitap I; s. 584.

[108]F. Engels; *Ludwig Feuerbach*; s. 84.

[109]Bu konudaki en önemli gelişme Stalin döneminde gerçekleşti. Bu dönemde tarihî materyalizm ve diyalektik materyalizm DİAMAT başlığı altında birleştirildi ve Stalin'in eserlerinde anlatıldı. Diyalektiğin kanunlarını maddeler halinde sergileyen bu dogmatik yaklaşım 1938'de yayınlanan *SSCB Komünist Partisi Tarihi*'nde de benimsenen resmî görüş haline geldi. Tarihî materyalizm ile doğa bilimleri arasındaki bağlantıyı bilimsel inandırıcılık içinde kuramamış olan bu resmî görüş, özellikle de T. D. Lisenko gibi "bilim adamları"nın bilim tarihine bir skandal olarak geçen ve doğa bilimlerini de "burjuva bilimleri-proleter bilimleri" ikilemi içinde sunan aşırılıkları Marksist (pratik ve teorik) gelişmelerde önemli ayrılıklara yol açtı. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra daha çok bağımsız Marksist çevrelerde özgürce tartışılan bu konu, 1990'dan sonra komünist parti kuramcılarının da dogmatizmi dışlayan bir yaklaşımla ele aldıkları konu oldu. Bu konuda L. Sève'in derlediği ve doğa bilimcileriyle Marksist kuramcıları bir araya getiren şu eser örnek gösterilebilir: *Sciences et dialectiques de la nature*, Ed. L. Sève, Paris, La Dispute, 1998. Lukacs ise, ölmünden sonra yayınlanan anı ve düşüncelerinde "Marx'ın düşüncesine sadık olarak, ontolojiyi gerçek felsefe, tarih üzerine kurulmuş felsefe olarak anlıyorum" diyordu. Düşünüre göre Marksizmde "nesnel olmayan bir varlık, olmayan bir varlık idi" ve "Marksist kuramın en önemli kısmı toplumsal varlığın temel kategorisininin tarihî kategori olduğunu" açıklayan kısmıydı. Bkz. *Pensée Vécue, Mémoires Parlées;* Paris, L'Arche, 1986, s. 200-201.

[110]K. Marx; *Les Thèses sur Feuerbach*; birinci tez, s. 13-14.

[111]K. Marx; *Le Capital*, önsöz, s. 36.

[112]Marx’ın ilk kez *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nde kullandığı, fakat fazla geliştirmediği bu kavram daha sonra teorik tartışmalara yol açmıştır. Emilio Sereni bu kavramı inceleyen makalesinde, Lenin’in, “*Halkın Dostları Kimlerdir?”* (1894) başlıklı yazısında, kavramı bir iskelet gibi değil, etten kemikten somut bir süreç olarak ele aldığına işaret etmişti. Emilio Sereni için bkz. *La Catégorie de Formation Economique et Sociale* (*La Pensée*, Ekim 1971, sayı: 159).

[113]K. Marx; *La Contribution..;* s. 4.

[114]1980’lerde, “küreselleşme” ideolojisinin yaygınlaşmasıyla ve ekonomik liberalleşmenin işlevi olarak “sivil toplum” propagandası yaygınlaşmış ve bu yazın Türkiye’de “Marksist tartışmalar” gibi sunulmuştur. Oysa Marx’ın yukarıdaki sunuşunun açıkça gösterdiği gibi, bu, Marx’ın gerisine düşmek, Hegel’e ve 18. yüzyıl liberalizmine dönmek demektir.

[115]K. Marx; *Lettres sur le “Capital”;* s. 144. (4 Ekim 1864 tarihli mektup).

[116]Marx-Engels; *Etudes Philosophiques,* s. 108-109. (1857 El-yazmalarından – *Grundrisse der Kritik des Politischen Ökonomi* girişi).

[117]K. Marx, *Le Capital;* s. 71.

[118]K. Marx; *Le Capital;* s. 41.

[119]Aynı eser, önsözden, s. 35. (Metindeki italikler Marx’a ait.)

[120]Aynı eser; s. 35, 68.

[121]K. Marx; *Le Capital*, s. 44.

[122]Marx, *Kapital'*de "malda mevcut olan emeğin ikili yapısını ilk kez ben ortaya koydum" der. Age, s. 45.

[123]K. Marx; *Lettres sur le Capital*, s. 174 (Engels'e 24 Ağustos 1867 tarihli mektubundan).

[124]K. Marx; *Le Capital*, cilt. 1, s. 528. Reel tarihte bu birikim “fetihler, köleleştirme, silahlı soygun, kaba kuvvet egemenliği” gibi yollarla sağlanmıştır. Ekonomi politiğin “saf ve mutlu el-kitaplarında” ise aynı gelişme “çalışma ve hukukun şiirsel öyküsü” olarak anlatılmıştır. Marx, ilkel birikim sürecinde devlet aygıtının işlevini şöyle betimler: “Doğuş halindeki burjuvazi devletin devamlı müdahalesinden vazgeçemez; ondan ücretleri *“düzenlemek”*, yani emekçiyi arzuladığı bağımlılık halinde tutmak ve çalışma saatlerini uzatarak ücreti uygun düzeye çekmek için yararlanır. Bu ilkel birikimin önemli bir anıdır”. Bu süreçte “kaba kuvvet de bir iktisadi ajandır” ve devlet gücü de bu amaçla kullanılır. Aynı eser, s. 546, 557.

[125]*La Nouvelle Gazette Rhénane*, 1850, Şubat, sayı 2.

[126]Georges Labica, Marksizm sözlüğüne “yabancılaşma” konusunda yazdığı makalede, kavramın Marx’ta iki ayrı sözcükte ifadesine (*Entäusserung*, *Entfremdung*) işaret ettikten sonra, “yabancılaşma, dar hukuki-ekonomik veya başlangıçtaki (Hegelci) felsefi anlamları gibi ikisi de Marksist olmayan anlamları dışında, hiç de güvenilemeyecek müphem bir fikirden başka bir şey değildir” sonucuna varıyor. Bkz. *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Paris, PUF, 1985, s. 16-21. Buna rağmen, diyebiliriz ki, “yabancılaşma” kavramı, “*Kapital*”de, “mal fetişizmi” kavramı içinde varlığını gizlice sürdürüyor ve ideolojik yorumları açığa çıkaracak bir işlev görüyor.

[127]K. Marx; *Le Capital*, kitap 1, s. 69.

[128]Aynı eser; kitap 1, s. 72.

[129]Aynı eser; kitap 1, s. 73.

[130]Aynı eser; s. 74.

[131] Marx-Engels; *Le Manifeste*, s. 111.

[132]F. Engels; *Anti-Dühring;* Paris, Editions Sociales, 1977, s. 49. (İlk baskı 1878).

[133]Aynı eser; s. 296. (Saint-Simon; *Correspondance Politique et Philosophique*; Paris, 1817, cilt 2, s. 83-87).

[134] Fourier'ye göndermeleri Engels'e borçluyuz; aynı eser, s. 297-298.

[135]Engels alıntılıyor; aynı eser, s. 298-300. Engels sosyalizmin üç büyük öncüsü hakkındaki düşüncelerini ve tarihî maddeciliği daha sonra “*Ütopyacı Sosyalizm, Bilimsel Sosyalizm*” başlıklı küçük kitabında yinelemiştir. Eser 1880 Nisan ve Mayıs aylarında *La Revue Socialiste* dergisinde tefrika edilmiştir.

[136]Lenin, *Oeuvres Choisies*, cil 1, s. 132.

[137]Marx-Engels; *Lettres sur le Capital;* s. 59. (Marx'ın J. Weydemer'e 5 Mart 1852 tarihli mektubundan).

[138]Aynı eser; s. 58.

[139]Marx-Engels; *Correspondance*, Ed. Sociales, 1974, cilt 4, s. 148. (Marx'ın 27 Temmuz 1854 tarihli mektubundan). Marx, mektubun devamında "eğer Mösyö Thierry bizim çalışmalarımızı okusaydı, burjuvazi ile halk arasındaki antagonizmanın, doğal olarak burjuvazinin *tiers-etat* adı altında asillere ve ruhban sınıfına karşı çıkmasının sona erdiği andan itibaren başladığını öğrenecekti" diyor (s. 148). A. Thierry'nin eseri: *Histoire de la Formation et du Progrès du Tiers-Etat;* Paris, 1854. Rus Marksist kuramcısı Plehanov da, daha sonraları, Guizot ve Thierry'yi sınıf kavgasını aristokrasi-burjuvazi kavgasına indirgemekle ve sosyal sınıfların doğuşunu da fetihlere bağlamakla eleştirmişti. "Moğolların Çin'i fethetmelerinin toplumsal sonuçları, diyor Plehanov, Normanların İngiltere'yi fethetmelerinin toplumsal sonuçlarına benzemiyor". Bkz. Plekhanov; *Essai sur le Développement de la Conception Moniste de l'Histoire;* Paris, Editions Sociales, 1973, s. 30-31. Saint-Simon'un sekreterliğini yapmış olan Thierry sınıf kavgasını tarih-yazıcılığına sokmuştu; fakat iş burjuva-proleter çatışmasına gelince bunu yadsımaya başladı.

[140]1856’da ölen A. Thierry’nin hayatı ve eserleri hakkında biyografik bir not yazan M. Guigniaut, tarihçiyi, burjuvazinin haklarını almasını öngören ve savunan bir yazar olarak övüyor ve III. Napolyon’un Versay Müzesi tarih galerisine bir büstünü koydurduğunu belirtiyordu. Bkz. M. Guigniaut; *Notice Historique sur la Vie et les Travaux de M. Augustin Thierry;* Paris, 1863, s. 48.

[141]Engels, çok daha sonraları, 1894 yılında yazdığı bir mektupta hâlâ A. Thierry ve diğer burjuva tarihçilerini övüyordu. “Eğer, diyordu, Marx tarihî maddeci anlayışı bulduysa, Thierry, Mignet, Guizot ve 1850 öncesi tüm Büyük Britanyalı tarihçiler bu yönde çaba sarfediyorlardı ve aynı anlayışın Morgan tarafından keşfi zamanın bunun için olgunlaştığını ve *zorunlu olarak keşfedilmesi gerektiğini* gösteriyordu”. Marx-Engels; *Lettres sur la Capital*, s. 411-412. (Engels’in sosyal-demokrat dostu Heinz Starkenburg’a 25 Ocak 1894 tarihli mektubundan; italikler Engels’e ait).

[142]*Karl Marx; Sa Vie, Son Oeuvre;* Sovyet tarihçilerinin kolektif eseri, s. 278.

[143]Augustin Thierry; *Histoire de la Conquète de l'Angleterre par les Normands;* Paris, 1867, c. II, s. 298. (ilk baskı 1825).

[144]*Osmanlı Toplumsal Düzeni* başlıklı çalışmamdaki (1979, İmge) yorumu bu sorunsal üzerine kurmuştum.

[145]Engels Marx'ın bu sözlerini Berlinli devrimci F. Köppen'e yazdığı mektupta anımsamıştı. 1 Eylül 1848 tarihli bu mektupta, Engels, "Yine de bu uykusuz geceler güzeldi ve dar kafalıların 'Alman devrimi' adını verdikleri bu bunaltıcı soytarılığa karşı o geceleri özlüyorum" diyordu. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt. I, s. 550.

[146]Birinci Enternasyonal’in kuruluşuna giden olaylar için bkz. B. Nicolaievski; *La Vie de Karl Marx,* s. 300-306. David McLelland; *Karl Marx*, *his Life and Thought*, Bristol, Macmillan, 1973, s. 360-367.

[147]El-yazması halinde kalan bu kitapçık ancak 1961 yılında yayınlandı: *Manüskripte über die Polische Frage*, Den Haag (La Haye), 1961.

[148]D. McLelland alıntılıyor; age, s. 361.

[149]Marx-Engels, *Correspondance*, cilt: 7, s. 137. (13 Şubat 1863 tarihli mektuptan).

[150]Marx-Engels, *Correspondance*, cilt 7, s. 308. (Marx'ın 29 Kasım 1864 tarihli mektubundan. Joseph Weydemeyer Prusya ordusunda topçu yüzbaşısı iken devrimci fikirleri yüzünden istifa etmiş, 1848 devrimine katılmıştı. 1851'de Kuzey Amerika'ya göçtü ve iç savaşta köleci Güney'e karşı savaşta komutanlık yaptı).

[151]Sovyet tarihçileri alıntılıyor; *Karl Marx*, s. 536. (Fransız devrimcisi Paul Lafargue aynı zamanda Marx'ın damadıydı). Aynı tarihçiler Engels'in "Enternasyonal olmadan Marx'ın hayatı elması koparılmış bir yüzüğe benzer" düşüncesine de gönderme yapıyorlar. (s. 509).

[152]K. Marx ve F. Engels; *Critique des Programmes de Gotha et d’Erfurt;* Paris, Editions Sociales, 1966, s. 37.

[153]David McLellan; *Karl Marx*, s. 499.

[154]Marx, 1871'de yazdığı bir mektupta *Enternasyonal*'in o ana kadar etkinliklerini özetliyor, özellikle de "mezhep (sect) kavgaları" üzerinde duruyordu. Marx, bu mektubunda, "mezhepler, (tarihî olarak) meşru görüldüğü müddetçe, diyordu, işçi sınıfı henüz özerk bir hareket için olgunlaşmamış demektir; bu olgunluğa ulaşır ulaşmaz tüm mezhepler özleri itibariyle gericilik olur". Daha sonra da Marx "*Enternasyonal*'in tüm tarihinin, Merkez Kurulu'nun mezheplere ve işçi sınıfının gerçek tarihî akışına ters bir şekilde bizzat *Enternasyonal* içinde kendilerini kanıtlamak amacı güden amatörce girişimlere karşı savaşmak olduğunu" yazmıştı. Marx'ın kullandığı "sect" sözcüğü kuşkusuz dinî içerikten çok, dogmatik bir inanç birliğini ifade etmektedir. Marx bu bağlamda Proudhoncu, Lassalcı ve Bakuninci hareketlerden söz ediyor. Bkz. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt: 11, Paris, Editions Sociales, 1985, s. 355. (Marx'ın *Enternasyonal*'in daha New York'a taşınma kararı alınmasından önce ABD'ye yerleşmiş olan Alman devrimci Friedrich Bolte'ye yolladığı 22 Kasım 1871 tarihli mektubu).

[155]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 2, s. 308.

[156]Marx'ın Owen'ci sosyalist J. Weston ile Proudhon ve Lassale izleyicilerine karşı yönelttiği bu rapor ancak 1898'de kızı Eleanor Marx'ın çabalarıyla yayınlandı.

[157]Marx *Birinci Enternasyonal* geçici merkez kuruluna üye seçilmiş ve böylece *Enternasyonal*’in kurucularından biri olmuştu. 1864 örgütün geçici tüzüğünü de kendisi kaleme aldı. Tüzük Eylül 1871’de Londra Konferansı’nda onaylandı. Buna 1872 La Haye Kongresi’nde işçi partisinin “mülk sahibi sınıfların kurduğu eski partilerin hepsine karşı bir siyasal parti kurarak sınıf politikası güdeceğini” öngören bir madde eklendi. Açılış bildirgesi, tüzük ve tüzüğe eklenen madde için bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 2, s. 5-16; 306.

[158]Marx'ın Proudhon hakkında *Social Demokrat* gazetesinin isteği üzerine kaleme aldığı ve son derece ağır hükümlerle dolu yazı gazetenin 3 ve 5 Şubat 1865 tarihli sayılarında yayınlandı. Marx, bu yazısında daha Paris'te, *Felsefenin Sefaleti*'ni henüz yazmadan görüştüğü Proudhon'a diyalektiği anlattığını, fakat Almanca bilmeyen ve Hegel'i okuyamayan düşünürün bunu özümleyemediğini, Hegel'in diyalektiği yerine Kant'ın (zaman dışı ve aklın çözemediği) antinomilerinde kaldığını anlatıyor ve Proudhon'u gerçek bilim yapmaktan çok –sözde bilimsel bir uslupla– "bilim şarlatanlığı" yapmakla suçluyordu. Marx'ın bu sertliğinde herhalde Proudhon'un III. Napolyon'un darbesini "Fransız işçileri için kabul edilebilir kılmaya çalışan" eserinin rolü büyük olmuştu. Marx'ın yazısı için bkz. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt: 8, Paris, 1981, s. 10-18. Proudhon'un eseri: *La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du 2 décembre;* Paris, 1852.

[159]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 2, s. 11.

[160]Geçici tüzük ve 1871'de eklenen madde için bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 2, s. 14-16; 256-258.

[161]Aynı eser; *Adresse Inaugurale*; s. 12-13.

[162]*Karl Marx, sa Vie, son Oeuvre*; s. 447-448.

[163]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 3, s. 84.

[164]Oscar Testut'un polis belgelerini de kullanarak kaleme aldığı Enternasyonal tarihinde beş milyon üyeden söz ediliyor. (*L'International et le Jacobinisme au ban de l'Europe;* Paris, 1872, 2 cilt). Bu rakamları "hayalî" bulan Nicolaievski, örgütün 1870'de Fransa'da (Paris'te açılan davada savcının ifadesine dayanarak) 435 bin üyesi olduğunu söylüyor ve 1869 Bâle Kongresi'nde İngilizlerin 95 bin üyeden, aynı yıl Belçikalıların 64 bin üyeden söz ettiklerini de ekliyor. Bkz. A. Nicolaievski, age, s. 318.

[165]Fransız *L'Illustration* dergisi 11 Kasım 1871 tarihli sayısında Marx'ı kapak resmi yapmış, düşünürün yaşam şeklini ve fikirlerini anlatmıştı. Dergide "görünüşü itibariyle sakin, kibar ve çok kapalı" bir insan tablosu çiziliyor ve Marx'ın "Londra sislerinde kaybolmuş Hamburglu bir burjuvaya benzediği.. düzen değişikliğinden kazanacağı hiçbir şeyin olmadığı" yazılarak, "çok zengin olduğunun söylendiği" de ekleniyordu. Marx'ın kuramı "Eski Fourier'ciliğin Darwin'ci eleştiri ile gözden geçirilip, düzeltilip, genişletilerek siyasete uygulanması" olarak özetleniyordu. Bu anlatıda belki kasıtlı bir iftira yoktu, ama, çizilen tablonun gerçek Marx'la bir ilişkisi de bulunmuyordu.

[166]Bu iftiralar Fransız *Le Soir* gazetesinde (2 Nisan 1871) yayınlandı. Gazeteye göre Enternasyonal'i Bismarck yönetiyordu ve Komün de Bismarck'ın eseriydi. (B. Nicolaievski'den naklen; age, s. 379).

[167]Karl Marx; *Lettres à Kugelmann (1862-1874);* Paris, Anthropos, 1968, s. 165. (18 Haziran 1871 tarihli mektuptan).

[168]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 2, s. 196-197. (Marx'ın *La Guerre Civile en France* başlıklı yorumuna Engels'in 1891'de yazdığı sunuştan).

[169]Aynı eser, s. 200. Fransız tarihçisi jacques Rougerie, Marx'ın Komün'ü yorumlayan eserinde "proletarya diktatörlüğü" sözcüğünün hiç geçmediğini söyleyerek Engels'in ifadesini "ihtiyatsızca" kullanılmış sözler olarak görüyor. J. Rougerie; *Paris Komünü*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 83-84. Gerçekten de, Marx, *Enternasyonal*'e sunduğu yorumda "proletarya diktatörlüğü" kavramını kullanmamıştır; fakat çeşitli eğilimler arasında ihtiyatlı bir dil kullanmak zorunda olduğu bu açıklamada, Marx, "işçi sınıfı devlet aygıtını olduğu gibi ele geçirip kendi hesabına kullanmakla yetinemez" dedikten sonra devlet aygıtının baskıcı niteliğinin Fransız devriminden sonra nasıl giderek arttığını anlatıyor ve Komün'ün eski iktidarın maddi araçlarını (ordu ve polis) "kırdıktan" sonra sıranın "zulmün manevi aracını kırmaya geldiğini" (dini otoriteye son verilmesi, öğretimin herkese açılması vb) yazıyordu. Marx'ın övgüyle söz ettiği bütün bu önlemler, herhalde "proletarya diktatörlüğü"nden başka bir anlam taşımıyordu. Aynı eser; s. 230-234.

[170]Bakunin'in ayrıntılı bir yaşam öyküsü için bkz. Hanns Erich Kaminski; *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire;* Paris, La Table Ronde, 2003.

[171]*Kolokol* (Çan), Herzen ve Ogarev'in Londra'da çıkardıkları ve Rusya'da da gizlice dağıtılarak çok etkili olan özgürlükçü bir gazete idi. Narodnik hareketin kökeninde de bu gazete vardır.

[172]Marx-Engels; *Correspondance,* cilt VII, 282-283. (Marx’ın 4 Kasım 1864 tarihli mektubundan).

[173]Marx ve Engels *Enternasyonal Merkez Kurulu*'nun 5 Mart 1872 tarihli oturumunda Bakunincilerin dogmatik ve işçi sınıfından kopuk maceracı tavırlarını anlatan ve eleştiren bir rapor sunmuşlardı. Bu rapor birkaç ay sonra Fransızca olarak yayınlandı. Bu konudaki açıklamalarımız, aksi belirtilmedikçe, bu rapora dayanıyor. Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, Cilt II, s. 262-301.

[174]Aynı eser; s. 266.

[175]Marx Bakunin’in programına karşı eleştirilerini Paul ve Laura Lafargue’a yazdığı 19 Nisan 1870 tarihli mektupta geliştirmişti. Bkz. Marx-Engels; *Correspondance*, cilt X, s. 362-367.

[176]Aynı eser, s. 363-364.

[177]Aynı eser; s. 364.

[178]L. Kolakowski Bakunin'in düşüncesini şöyle özetliyor: "Bakunin'in tüm doktrini bir sözcükte toplanıyor: Özgürlük ve dünyada mevcut olan –yenmek zorunda olduğumuz– tüm kötülük de bir sözcükte ifadesini buluyor: Devlet". Leszek Kolakowski; *Histoire du Marxisme*; Paris, Fayard, 1987, s. 355.

[179]Michel Bakunin’in *Catéchisme de la Franc-Maçonnerie Moderne* başlıklı eserinden Jean Préposiet alıntılıyor. (*Histoire de l’Anarchisme;* Paris, Tallandier, 1993).

[180]B. Nicolaievski alıntılıyor; age, s. 322.

[181]Kolokowski alıntılıyor; age, s. 357. (Michail Bakounine; *Staatlichkeit und Anarchie*, Frankfurt, 1872).

[182]Aynı eser; s. 359-360.

[183]L. Kolokowski, “*yaşamın bilime karşı isyanı* fikri, diyor, Bakunin’de bilimi eleştiren bir söylemin arkasına gizlenmiş olsa bile, daha sonra anarşizmin anti-entelektüalist akımlarının başlangıç noktası oldu”. Aynı eser; s. 356.

[184]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*; cilt 2, s. 445. (Engels'in Theodore Cuno'ya 24 Ocak 1872 tarihli mektubundan. La Haye Kongresi'nden önce Bakunin ve taraftarlarına karşı savaş ortamı içinde kaleme alınmış olan bu mektupta, hareketin polis ya da polis gibi hareket eden provokatörlerle de dolu olduğu konusunda dikkat çekiliyor).

[185]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt 2; s. 430-431. (Marx'ın 1874 sonunda yazdığı ve ilk kez 1926'da yayınlanmış makalesinden alıntılar).

[186]Aynı eser; s. 430.

[187]Aynı eser; s. 431.

[188]Bu konuda bkz. *Sur les Sociétés Précapitalistes; Textes Choisis de Marx, Engels, Lénine*; Paris, Editions Sociales, 1973.

[1]K. Marx; *Manuscrits de 1844,* s. 96.

[2]Marx-Engels; *Correspondance*, cilt 6, Paris, 1978, s. 248. (19 Aralık tarihli mektuptan).

[3]Marx'ın 16 Haziran 1873'te gönderdiği kitabına (*Kapital'*in 1872 tarihli Almanca ikinci baskısı), Darwin 1 Ekim 1873'te bir teşekkür mektubu yolladı ve Marx'a "samimiyetle düşünüyorum ki, diye yazdı, eğer ekonomi politiğin derin ve önemli konusuna hâkim olsaydım iltifatınıza daha çok layık olurdum". Marx'ın 1880'de *Kapital'*in ikinci cildini Darwin'e ithaf etme isteğini ise, İngiliz bilim adamı kibarca reddetti. Marx-Darwin ilişkileri konusunda ayrıntılı bir araştırma için bkz. Bernard Naccache; *Marx, Critique de Darwin,* Paris, Vrin, 1980. Naccache'ın naklettiğine göre Marx'ın Darwin'e imzalayarak yolladığı *Kapital* nüshası, halen "açılmamış olarak" *Down House* kitaplığında muhafaza edilmektedir. (s. 143).

[4]Konuşma metni 22 Mart 1883 tarihli *Der Socialdemokrat* gazetesinde yayınlanmıştır. (Marx-Engels, *Collected Works*, cilt 24, s. 467).

[5]Marx-Engels; *Correspondance*, cilt: 10, Paris, 1984, s. 25. (Marx'ın Paul ve Laura Lafargue'a gönderdiği 25 Şubat 1869 tarihli mektuptan).

[6]Nitekim G. Labica ve G. Bensussan'ın hazırladıkları Marksist kavramlar sözlüğünde "bilimsel sosyalizm" kavramıyla ilgili bir açıklama yapılmamakta, "bilim" ve "sosyalizm" kavramlarına gönderme yapılmakla yetinilmektedir. (*Dictionnaire Critique du Marxisme;* Paris, 1985).

[7]Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, cilt: 3, s. 77. (Engels’in 1876’da kaleme aldığı bir makaleden).

[8]Karl Marx; *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1968, c. II, *Kapital*, III. Kitap, ss. 1104-1105.

[9]Henri Lefebvre de *Karl Marx* başlıklı eserinin 1985 baskısına yazdığı önsözde tarihî maddeciliği en iyi ifade edecek bilim dalını sorgularken "sosyoloji" terimini –altını çizerek– veriyor. (*Karl Marx*; Paris, Bordas, 1985, s. 22).

[10]Marx, *Alman İdeolojisi*'nde şunu yazmıştır: "Sadece tek bir bilim tanıyoruz: Tarih bilimi. Tarih, doğa tarihi ve insanlık tarihi olmak üzere iki açıdan incelenebilir, fakat bu iki kısım birbirinden ayrılamaz. İnsanlar olduğu müddetçe insan tarihi ile doğa tarihi birbirini etkileyecektir". *Idéologie Allemande*, s. 45. Marx daha sonra el-yazmasındaki bu cümlelerin üstünü çizmiştir. Bize öyle geliyor ki bu cümleyi çizerken, Marx'ta, bu düşünceyi yadsımaktan çok böyle bir isimlendirme yüzünden burjuva tarihçiliği ile karıştırılma kaygıları egemen olmuştur.

[11]Lenin; *Oeuvres Choisies*, cilt: 1, s. 31. (*Karl Marx* başlıklı makale).

[12]Aynı eser; s. 38.

[13]Perry Anderson; *Sur le Marxisme Occidental,* Paris, 1977, s. 76. Fransız tarih sözlüğü Fransa'da egemen olan bu eğilimin ortaya çıkışını 20. yüzyılın başında B. Russell'ın bir eserinin (*Essai sur les Fondements de la Géométrie,* 1901) Fransızcaya çevrilişine kadar uzatıyor. (*Dictionnaire Historique de la Langue Française,* Robert, 1994) Sözlükte, "epistemoloji, artık felsefenin bilime statüsünü verdiği değil, bilimin felsefenin konusu olmaya başladığı bir anda ortaya çıktı" deniyor.

[14]Lenin, Avusturyalı idealist filozof Ernst Mach'ın Rusya'daki izleyicilerine (Bazarov, Bogdanov, Lunaçarski vb) karşı kaleme aldığı bu eserde, Marksizmden de bir türlü vazgeçemeyen Rus filozoflarda inançların özgür düşüncenin önüne geçtiğini (fideizm) söylüyordu. Bolşevik lider, bu kavgasını, Althusser'den çok daha önce ve ona da ilham verecek şekilde "partilerin felsefedeki kavgası; son tahlilde çağdaş toplumdaki düşman sınıfların ideoloji ve eğilimlerini temsil eden kavga" olarak niteliyordu. Bkz. Lenin; *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Pekin, 1975, s. 448-449 (ilk baskı 1908).

[15]A. Kojève'in dersleri 1947 yılında basıldı. Burada yararlandığımız baskı: *Introduction à la Lecture de Hegel;* Paris, Gallimard, 1968.

[16]Aynı eser; s. 12.

[17] Aynı eser; s. 13.

[18]Aynı eser; s. 15.

[19]Aynı eser; s. 29.

[20]Aynı eser; s. 28.

[21]A. Kojève, daha sonra yayınlanan bir eserinde, “eğer Heidegger’in *Sein und Zeit* (*Olmak ve Zaman*, 1927) başlıklı eserini okumamış olsaydım, Hegel’i anlayamazdım” diyor. Bkz. A. Kojève; *Le Concept, le Temps et le Discours*; Paris, Gallimard, 1990 (ilk baskı 1956), s. 33.

[22]R. Garaudy, Kojève'i, Hegel'i Heidegger'den esinlenerek yorumlayıp *varoluşçu* bir filozof gibi sunan ve Marksizmi efendi-köle diyalektiğine indirgeyen bir düşünür olarak eleştiriyor. Bkz. *Perspectives de l'Homme;* Paris, PUF, 1969, s. 525. (Bu konuda ayrıntılı bir analiz ve eleştiri için bkz. J. T. Desanti; *Hegel est-il le Père de l'Existentialisme; La Nouvelle Critique,* sayı 56-57.)

[23]Karl Korsch; *Marxisme and Philosophy*, Monthly Review Press, 1970. (Eserden yapılan alıntılar, bilgisayar ortamında incelediğimiz bu baskıdan alınmıştır).

[24]Rudolf Hilferding; *Le Capital financier; l'étude sur le développement récent du capitalisme;* Paris, Ed. de Minuit, 1979. (Giriş kısmı).

[25]Karl Marx; *Les Thèses sur Feuerbach;* s. 18, 19.

[26]Karl Korsch; *Karl Marx;* Paris, Ed. Champs Libres, 1971, s. 11.

[27]Aynı kaynak; s. 32.

[28]Kuşkusuz bu Ricardo'nun anladığı şekilde bir ekonomi değildir. Korsch, "tarihî maddeciliğin 17. yüzyılın büyük devrimleriyle 19. yüzyılın proletarya hareketinden kaynaklandığını", temel dürtülerini "ne Hegel'de ne de Ricardo'da" aramak gerektiğini söylüyor. Aynı kaynak, s. 276-277.

[29]Aynı kaynak; s. 37.

[30]Aynı eser; s. 38. Marx toprak rantı konusundaki görüşlerini ve bu konuda “sadece diferansiyel rant varmış gibi düşünen” Ricardo’dan ayrıldığı noktaları *Kapital*’de anlatmıştır. Bkz. *Le Capital;* Paris, Editions Sociales, 1974; kitap 3, cilt 3, s. 41 ve devamı.

[31]Korsch; age, s. 81.

[32]Aynı eser; s. 85.

[33]Aynı eser; s. 217.

[34]Aynı eser; s. 203. (Plekhanov; *Questions Fondamentales du Marxisme;* Paris, 1927, s. 19).

[35]Aynı eser; s. 203.

[36]Aynı eser; s. 206. (Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Lenin bu kavgayı 1908’de kaleme aldığı *Materyalizm ve Ampiriyo-kritisizm* başlıklı eserinde neo-Kantizm’den etkilenen filozoflara karşı vermişti.)

[37]Aynı eser; s. 257.

[38]K. Marx; *Le Capital;* Paris, Editions Sociales, 1974, kitap 3, cilt 3, s. 172.

[39]K. Korsch; age, 265. (Lenin; *Cahiers Philosophiques;* Paris, Editions Sociales, 1955, s. 149).

[40]K. Korsch; *Ten Theses on Marxism Today*; New York, Telos, 1975-76 kış, no. 26.

[41]K. Korsch temel kitabını Almanya'da Nazilerin iktidarda olduğu yıllarda yazmıştı. İşçi sınıfının savaşa ve kırımlara direnememiş olması herhalde daha sonraki revizyonist çizgisinin oluşmasında etkili olmuştur. Althusser ise eserini Büyük Savaş'ta Nazilerin ezilmesinden sonra, özgürlüğün, eleştirinin ve özeleştirinin sınırlarının çok genişlemiş olduğu yıllarda kaleme almıştı. Ayrıca, Korsch'un dönemlemesine bir halka daha ekleyerek diyebiliriz ki, 1960'lar toplumsal devrimler tarihinde (1840'lar, 1860'lar ve 1910'lardan sonra) dördüncü devrimci atılım döneminin yaşandığı yıllardı.

[42]İzleyen satırlarda *Felsefi İzlenimler* (Ankara, İmge, 2005) başlıklı kitabımdaki Althusser'le ilgili açıklamalarımdan bir kısmını bazı ekleme ve düzeltmelerle alıntılıyorum. (s. 119-122).

[43]Althusser eserlerinde 1950'den sonra Marksizmi yenilemek uğruna onun temel tezlerinden uzaklaşan Karl Korsch'la tartışmamıştır. Oysa Korsch, yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Marksizmi aynı kendisi gibi epistemolojik açıdan değerlendiren ender düşünürlerden biriydi. Althusser, *Kapital'i Okumak*'ta (*Lire le Capital;* c I, s. 151) "kaybolan kuramcılar" arasında saydığı Korsch'u, *Özeleştiri Öğeleri'*nde de, Lukacs ve Pannekoek'le birlikte, "Marksist bilim kavramını *soldan* eleştiren kuramcılar" arasında sayıyor. Bkz. L. Althusser; *Essays in Selfcriticism;* Londra, New Left Books, 1976, s. 115, dipnotu: 11.

[44]L. Althusser; *Lire le Capital*; Paris, Maspero, 1968, c. I, s. 119. (Bu eserden yaptığımız alıntıların sayfa numaraları izleyen satırlarda metin içinde verilecektir).

[45]L. Althusser; *Essays in Selfcriticism;* s. 126.

[46]L. Althusser tarihin oluşumunu açıklayan “öznesiz ve erek(ler)siz süreç” *(“procès sans Sujet ni Fin-s”)* kategorisini İngiliz Marksisti John Lewis’le polemiğinde geliştirmiştir. Bkz. *Réponse à John Lewis*; Paris, Maspero, 1973, s. 69-76.

[47]A. Gramsci, Mussolini’nin zindanlarında kaleme aldığı “*Hapishane Defterleri*”nde bu konuda şunları yazmıştır: “Şu unutuldu ki, çok yaygın bir ifadede (tarihî maddecilik ifadesinde) metafizik nitelikteki *maddecilik* sözcüğünü değil de, *tarihî* sözcüğünü vurgulamak gerekir. Praksis felsefesi mutlak tarihselciliktir; mutlak olarak yerel ve dünyevi olan hümanizm düşüncesidir”. Bkz. A. Gramsci; *Gramsci dans le Texte*, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 366.

[48]Althusser'in tarihselcilik reddiyesine en önemli itirazlardan biri Marksist tarihçi Pierre Vilar'dan gelmiştir. Vilar, Althusser'in teoriyi bilimsel kompartimanlara ayıran ve bunun bir "olanak"tan da öte bir "zorunluluk" olduğunu ileri süren yaklaşımının kendisinde "şaşkınlık" yarattığını söylüyor ve *Annales Okulu* kurucularından L. Febvre'in akademik iş bölümü sonucu ortaya çıkan "felsefe sana, ekonomi bana, düşünce tarihi bir başkasına" ayrımına karşı çıkarken Marx'a daha yakın olduğunu da ekliyor. P. Vilar'a göre asıl ampirizme götüren yaklaşım Althusser'in yaklaşımıdır. Marksist tarihçi Althusser'le temel ayrımını şöyle formüle ediyor: "Her şeyi tarihsel olarak düşünmek: İşte Marksizm budur. Bunun adına tarihselcilik densin ya da denmesin, sorun (hümanizmde olduğu gibi) bir sözcük kavgasıdır". P. Vilar; *Histoire Marxiste*, *Histoire en Construction; Annales*, Ocak-Şubat, 1973, s. 165-199.

[49]E. J. Hobsbawm; *The Structure of Capital* (*Althusser: A Critical Reader* içinde; ed. Gregory Elliot, Oxford-Cambridge, Mass. : Blackwell, 1994, s. 6).

[50]Aynı eser; s. 6.

[51]Henri Lefebvre; *L'Idéologie Structuraliste*; Paris, Gallimard, 1971, s. 149-150. Jean-Marie Vincent da, Althusser'deki teori-pratik kopukluğunu eleştirirken, ironik bir biçimde, "bilim bilimdir; çünkü o bilimdir!" diyor. J-M. Vincent; *Teorisizm ve Tashihi;* (*Althusser'e Karşı, Marx İçin* başlıklı kolektif eserde; İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2010, s. 190).

[52]L. Althusser; *Essays in Selfcriticism*, s. 105.

[53]L. Althusser bu görüşünü *Özeleştiri*'sinden sonra kaleme aldığı ve temel tezlerini topladığı "*Positions*" başlıklı eserinde de yinelemiştir. Bkz. *Positions*; Paris, Editions Sociales, 1976, s. 165. (Althusser, "hümanist sapma"yı açıklarken Marx'a yaptığı göndermede düşünürün 1883'te kaleme aldığı "*Wagner üzerine not*"unu hatırlatıyor ve burada geçen "belli bir ekonomik dönemden değil, insandan hareket etmek" cümlesini alıntılıyor) .

[54]L. Althusser; *Essays*, s. 114.

[55]L. Althusser; *Essays*, s. 106.

[56]Aynı eser; s. 106.

[57]Aynı eser; s. 120. Burada işaret edelim ki Althusser'in "bazı bizden öncekiler" dediği Marksistler arasında üyesi olduğu Fransız Komünist Partisi kuramcıları da bulunuyordu. Parti'nin bilimsel dergisi olan –ve kendisinin de katkıda bulunduğu– *La Pensée* (Düşünce) başlıklı dergi, alt-başlık olarak "modern rasyonalizmin dergisi" adını taşıyordu.

[58] L. Althusser; *Positions*, s. 39-40.

[59]*Althusser'e Karşı, Marx İçin;* kol. eser; s. 44-45. (Jean-Marie Brohm'um *Louis Althusser ve Maddeci Diyalektik* başlıklı makalesinden).

[60]Aynı eser; Brohm alıntılıyor, s. 45. (İlk kaynak için bkz. G. Lukacs; *Histoire te Conscience de Classe;* Paris, Editions de Minuit, 1960, s. 55-56 ve 48).

[61]M. Löwy; “Althusserciliğin Latin Amerika’da Karşılanışı” başlıklı makale (*Althusser’e Karşı, Marx İçin;* s. 427). Löwy bu büyük ilginin işareti olarak Althusser’in öğrencisi olmuş Şili’li komünist Martha Harnecker’in hocasından esinlenerek kaleme aldığı *Marksizme Giriş* el kitabının en az yirmi beş baskı yapmış olmasını hatırlatıyor. Age, s. 427.

[1]Marx-Engels; *Lettres sur le Capital;* Paris, Ed. Sociales, 1964. (Marx'ın L. Kugelmann'a yazdığı 28 Aralık 1862 tarihli mektuptan).

[2]Aynı eser; s. 182, 183. Engels’in 11 Eylül 1867 ve Marx’ın 12 Eylül 1867 tarihli mektupları. Ayrıca Engels, Kuzey Amerika’ya göçmüş olan Alman devrimci S. Meyer’e yazdığı mektupta “ümit ediyorum ki Almanca yayın yapan Amerikan basınının ve emekçilerin dikkatini Marx’ın eserine çekecek durumdasınız” diye yazıyordu. (18 Ekim 1867 tarihli mektup; s. 185).

[3]William S. Jevons; *The Theory of Political Economy,* Londra, Macmillan, 1871. (Alıntılar Giriş kısmından yapılmıştır).

[4]Aynı eser; s. 25.

[5]Henri Denis; *Histoire de la Pensée Economique;* Paris, PUF, 1974, s. 489.

[6]W. S. Jevons; age, Giriş kısmından. (İzleyen alıntılar da aynı bölümden yapılmıştır).

[7]Jevons bir notunda marjinal fayda ile ilgili buluşunu şöyle anlatıyordu: “Bu son aylarda mutluluk verici bir şekilde, kuşkusuz gerçek iktisat kuramı olan şeyi keşfettim; bu kuram o kadar tam ve ahenkli ki artık bu konuda öfkelenmeden hiçbir kitap okuyamıyorum”. Joan Robinson alıntılıyor; *Philosophie Economique;* Paris, Gallimard, 1967, s. 79. (Jevons; *Letters and Journal of W. Stanley Jevons;* 1886, s. 151.)

[8]Carl Menger'in eserinin İngilizce çevirisine bir sunuş kaleme alan F. von Hayek, "Marjinal fayda ilkesinin birbirinden bağımsız ve neredeyse eş-zamanlı olarak W. S. Jevons, C. Menger ve L. Walras tarafından keşfi, diyordu, artık tekrarlanmasına gerek olmayacak kadar iyi bilinen bir olgudur. Jevons'un *Ekonomi Politiğin Kuramı* ve C. Menger'in *İktisatın İlkeleri* başlıklı eserlerinin yayınlandığı yıl olan 1871 yılı şimdi genellikle ve haklı olarak iktisatın gelişmesinde modern dönemin başlangıcı olarak kabul ediliyor". C. Menger; *Principles of Economics,* Alabama, Ludwig von Mises Institute, 1976. (F. von Hayek'in sunuş yazısından). Cambridge Okulu'ndan Joan Robinson bunlara bir dördüncüyü de ekliyor ve Alfred Marshall'ın 1879'da yayınladığı denemelere (*The Pure Theory of Domestic Values*) gönderme yaparak, "Marshall marjinal kuramı, tüketicinin fazla-değeri (surplus) fikri dolayısıyla tamamen bağımsız olarak keşfetmişti" diyor. J. Robinson; age, s. 79.

[9]C. Menger; age (Hayek’in sunuş yazısından).

[10]Léon Walras; *Eléments d’Economie Politique Pure*, Paris, 1874.

[11]Michel Aglietta; *Régulation et Crise du Capitalisme;* Paris, Calman-Lévy, 1976. s. 9.

[12]Aynı eser, s. 11.

[13]M. Aglietta, age, s. 9.

[14]J. Robinson; age, s. 118.

[15]Aynı eser; s. 143.

[16]Alfred Marshall; *Principes d’Economie Politique,* Paris, Publications Gramma, 1971, s. 121.

[17]A. Marshall eserinin ilk baskısına (1890) yazdığı önsözde “evrim konusundaki devamlılığın tüm modern iktisat okullarında ortak olduğunu” söyledikten sonra Hegel ve Spencer’in adını anıyor ve “eserinde ifade edilmiş olan düşüncelerde, temel olarak, her şeyden fazla bu iki etkinin amil olduğunu” ileri sürüyordu. (Aynı eser; s. X). Böylesine bir fikir karışıklığının ürünü olan bir eserin Cambridge’de onlarca yıl iktisat kuramının İncil’i muamelesi görmesi, bugün anlaşılması hem kolay, hem de çok zor bir olgu gibi görünüyor.

[18]A. Marshall; age, s. 122 (1 no’lu dipnotu).

[19]J. Robinson; age, s. 123.

[20]J. Robinson “Keynes şahsen bilim adamı titizliğine sahip değildi; diye yazmıştır; bir tezi açıklamak için rastgele bir örnek verebiliyordu; eğer bu örnek uygun düşmezse başka bir örnek buluyordu”. Age, s. 124. J. M. Keynes’in genel kuramı için bkz. *The General Theory of Employment, Interest and Money* (İlk baskı, Londra, Macmillan and Co, 1936).

[21]Keynes, *Genel Teori*’yi hazırlarken B. Shaw’a yazdığı bir mektupta, “ihtiyar Marx’ı bir kez daha okumayı denediğini”, fakat onda “günü geçmiş marazlardan başka bir şey bulamadığını” yazmış ve kendisinin “hemen değilse bile, gelecek on yıl içinde ekonomik sorunları düşünmede devrim yapacak bir eser hazırladığını” haber vermişti. Paul Mattick; *Marx et Keynes;* Paris, Gallimard, 1972, s. 33.

[22]P. Mattick, D. Dillard’dan alıntılıyor; age, s. 13. (D. Dillars; *The Economics of John Maynard Keynes,* New York, 1948, s. 195).

[23]J. M. Keynes; *Essais de Persuasion;* Paris, 1933, s. 233.

[24]P. Mattick; age, s. 13.

[25]J. Robinson; *An Essay on Marxist Economics*, Londra, Macmillan, 1960 (ilk baskı 1942), s. 84.

[26]Silvio Gesell; *Die Natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*, Berlin-Cenevre, 1916. (Eser İngilizceye aynı yıl *The Natural Economic Order* başlığı altında çevrilmiştir).

[27]J. Maynard Keynes; *The General Theory*, 6. bölüm, 23. kısım.

[28]Keynes’in anti-Marksizmi, Eric J. Hobsbawm’ın tanıklığına göre, o tarihlerde Cambridge Üniversitesi’nde egemen olan havaya ters düşüyordu. O günleri anlatan bir yazısında Hobsbawm şunları yazmıştır: “1930’larda, ben Cambridge’de öğrenci iken en yetenekliler arasından çok sayıda genç erkek ve kadın Komünist Partisi’ne girmişti (…) O sıralarda genç komünistler arasında yaygın bir espri vardı: Komünist filozofların Wittgenstein’cı, komünist iktisatçıların da Keynesçi olduğu söyleniyordu; komünist öğrenciler ise edebiyatta F. R. Leavis’i izliyorlardı. Ya tarihçiler? Onlar Marksistti; çünkü Cambridge’de veya başka bir yerde Marx’la rekabet edebilecek hiçbir tarihçi tanımıyorduk”. E. J. Hobsbawm; *Marx et L’Histoire*, Paris, Hachette, 2009, s. 61. (Tarihçinin 1983 yılında verdiği bir konferanstan). Keynes’in *Genel Teori*’yi yazdığı sırada Cambridge’de ders veren iktisatçılardan John Hicks de (1972 Nobel ödülü) Marx’a çok daha olumlu bir şekilde yaklaşıyor ve “*Das Kapital*’in yazılmasından sonra geçen yüz yıl içinde toplum bilimleri alanında büyük ilerlemeler sağlanmış olmasına rağmen, (iktisat tarihi araştırmalarında Marksizme almaşık bir yaklaşımın) ortaya çıkmamış olması gerçekten olağanüstü bir durumdur” diyor ve Marksizmin tarih araştırmalarındaki yerini övüyordu. J. Hicks; *A Theory of Economic History*, Oxford, 1973, s. 3.

[29]Keynes’in öğrencisi olan Joan Robinson, Marx’la ilgili yorumunu çok daha gerçekçi bir şekilde şu satırlarla bitiriyordu: “Ayrıntılar üzerinde analizini mükemmelleştirmemiş olsa da, Marx, kapitalizmin hareket kanunlarını bulmayı temel görev kabul etmişti ve eğer iktisatta bir ilerleme umudu varsa o da Marx’ın ortaya koyduğu sorunların çözülmesinde akademik yöntemlerin kullanılmasıyla mümkün olacaktır”. J. Robinson; *An Essay on Marxian Economics*, Londra, 1960, s. 95.

[30] J. Robinson; *Philosophie Economique,* s. 124.

[31]J. M. Keynes; *Théorie Générale de l'Emploi, de la Monnaie et de l'Intérêt;* Paris, 1942, s. 323-324.

[32]L. von Ranke; *History of Teutonic Nations (1494-1514).* Londra, 1909. (Alıntı Önsöz'den yapılmıştır).

[33]Büyük Britanyalı tarihçi John Tosh, “modern bir disiplin olarak akademik tarihi Ranke’nin kurduğu kesindir” diyor ve bunun nedeni olarak da “araştırma tekniklerini, özellikle de birincil belgesel kaynakları kullanıp, yorumlama tekniğini onun geliştirmiş olması”nı gösteriyor. Tosh’a göre Ranke’nin yönteminin Büyük Britanya’da yayılması 1866-1884 arasında “Kraliyet Tarih Kürsüsü Profesörü sıfatıyla Oxford’da görev yapan William Stubbs sayesinde olmuştu”. Bkz. John Tosh; *Tarihin Peşinde*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1997, s. 16, 58. Ne var ki “akademik tarih” ile “bilimsel tarih”in çoğu kez örtüşmediğini; toplum bilimlerinin gerçek aracının sadece olayları “olduğu gibi” kaydetmek değil, aynı zamanda soyutlama, kıyaslama ve kavram üretme gibi zihin faaliyetleri olduğunu; nice “akademik tarihçi”nin topladıkları bilgi ve belgeler yığını arasında kaybolup gittiklerini de burada not etmemiz gerekiyor.

[34]Hans-Georg Gadamer; *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, s. 212-212. Gadamer, Ranke ile ilgili analizinde, daha önceki bir çalışmasında (*Volk und Geschichte im Denken Herders;* 1942) Herder'in Leibniz'deki "güç" fikrini tarihe uyguladığını açıkladığını hatırlatıyor ve Ranke'yi bu düşünce geleneği içinde değerlendiriyor. s. 224.

[35]Peter Burke'e göre, 1815 Restorasyon'undan sonra toplumsal reformlar ve toplumsal tarih anlayışı tehlikeli görülmeye başlanmış ve "siyasal tarih yeniden egemen konuma" getirilmişti. Ranke'nin "gerici (reactionary) tarih anlayışı" da bu akım içinde yer alıyordu. G. G. Iggers'a göre ise bu akım 1914'ten sonra paradigma krizinin ve yeni tarih anlayışlarının ortaya çıkışına kadar sürdü. Ranke profesyonel tarihçilerin dayanacağı kaynakları göstermişti. Ne var ki "yeni anlayışlar, Ranke'nin ihmal ettiği yeni kaynaklar ve geleneksel hermenötikten farklı yeni analiz yöntemleri ihtiyacını doğurmuştu". Ve böylece Ranke geleneği, "Almanya'da birkaç on yıl daha yaşasa da, sonuna gelmiş oldu". Bkz. G. G. Iggers ve J. M. Powell'in derledikleri *Leopold von Ranke and the Shaping of Historical Discipline* (Syracuse University Press, 1990) başlıklı eser içindeki şu makaleler: Peter Burke; *Ranke the Reactinary* (s. 36-44) ve G. G. Iggers; *The Crisis of the Rankean Paradigm in the 19th Century* (s. 170-179).

[36]L. von Ranke; *Les Osmanlis et la Monarchie Espagnole pendant XVI et XVII. Siėcles;* Paris, 1845, s. 105. Ranke bu eseri daha çok Venedik raporlarına ve Batı kaynaklarına (özellikle de D'Ohsson ve Marsigli'nin eserlerine) dayanarak kaleme almıştır.

[37]Gadamer; aynı eser, s. 232 ve devamı.

[38]Aynı eser, s. 233.

[1]F. Nietzsche; *Lettres Choisies*, Paris, Gallimard, 1986, s. 119. (Nietzsche’nin 21 Aralık 1871 tarihli mektubundan).

[2]Nietzsche, *Ecrits Autobiographiques*, 1856-1869, Paris, PUF, 1994. Nietzsche hakkında ayrıntılı iki biyografya çalışması için bkz. Georges Morel; *Nietzsche*, 3 cilt, Paris, Aubier-Montaigne, 1970-1971; Curt Paul Janz; *Nietzsche*, *Biographie;* Paris, Gallimard, 1984, 3 cilt (ilk baskı, Munich, 1978).

[3]G. Morel; age, cilt. I, s. 20. Lou-Andrea Salomé, Nietzsche hakkında yazdığı biyografide düşünürün iki temel özelliğini “yalnızlık ve ıstırap” olarak niteliyor ve şunları yazıyordu: “Nietzsche’nin, teorilerinin temeline ne kadar kendi tabiatını koyduğunu, iç dünyasının doktrinlerinde ne ölçüde yansıdığını ve temel ihtiyaçlarının ‘yaşamın temel kanunu’ olduğu anlayışını şekillendirmede ne kadar katkıda bulunduğunu görmemek hata olur”. Lou-Andrea Salomé; *Frederic Nietzsche*, Paris-Londra, Gordon and Breach, 1989, s. 177, 228.

[4]Aynı eser; cilt I, s. 50.

[5]Aynı eser; c. I, s. 50.

[6]Karl Hillebrand; *La France et les Français pendant la Seconde Moitié du XIX. Siècle,* Paris, 1880, s. III.

[7]1870 Kasım sonlarında bir dostuna gönderdiği mektupta, Nietzsche, umutsuzluk içinde, “rahiplerin ve uşakların mantar gibi bittiği Prusya’yı” özlediği uygarlık için yeteneksiz buluyordu. Bkz. C. P Janz; age, cilt. I, s. 351.

[8]K. Hillebrand, eserinde Almanlar için, “Her vesileyle kendilerini övüyorlar, diyor; Alman sadakati, Alman etkinliği, Alman dürüstlüğü, Alman sofuluğu, Alman doğruluğu, Alman derinliği ve özellikle de Alman duyarlılığı vesileleriyle”. Age, s. 3. 1880’de yazılmış olan bu satırlar daha sonra Alman ulusunu felakete götürecek olan “*Deutschland über Alles*” sloganını da haber verir gibidir.

[9]C. P. Janz; age, cilt. I, s. 337.

[10]Nietzsche, daha sonraki bir eserinde *Zamansız Düşünceler* başlığı altında yayınladığı denemelerden ilk ikisinin “tarihlerini önceki kitabından (*Trajedinin Doğuşu*’ndan) daha öne çekmek gerektiğini” yazmıştı. Bkz. *Humain, Trop Humain*; Paris, Gallimard, 1988 (ilk baskı 1878-1880), cilt II, s. 15.

[11]F. Nietzsche; *Lettres Choisies*, s. 308. (21 Haziran 1888 tarihli mektubu).

[12]F. Nietzsche; *Considérations Inactuelles, I-II;* Paris, Gallimard-Folio, 1990 (ilk baskı 1874), s. 94. (*De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire* başlıklı denemeden). Bu esere yapılan göndermeler izleyen satırlarda metin içinde verilecektir

[13]F. Nietzsche; *Le Crépuscule des Idoles*, Paris, GF-Flammarion, 1985 (ilk baskı 1889), s. 75.

[14]Nietzsche, geleneksel tarih yazımını açıklarken “bugün gerçek tarih duygusu olarak kabul edilen şey budur” diyor. *Considérations İnactuelles*, s. 111.

[15]Nietzsche, dört yıl sonra (1878'de) kaleme aldığı ve düşüncesinde yeni bir aşamayı ifade eden bir eserinde, tarihle ilgili denemesine gönderme yaparak, "Tarih hastalığına karşı söylediğim şeyleri, diyor, yavaş yavaş ve acı çekerek iyileşmeye çalışan bir insan olarak ve de geçmişte 'tarih'ten ıstırap çekmiş olmakla beraber ondan vazgeçmeye hiç de niyeti olmayan biri olarak söyledim". *Humain, Trop Humain;* Paris, Gallimard, 1988, c. II, s. 15.

[16]Tarih çalışmalarını Nietzsche'den esinlenen bir felsefeye dayandıran Michel Foucault, düşünürün tarih anlayışını açıklayan bir konferansında, Nietzsche'nin bu konudaki özgünlüğünü "*Genealogie*"de (soy bilgisi, köken bilgisi araştırmalarında) buluyordu. Foucault, Nietzsche'nin metafizikçilere özgü mutlak köken (*Ursprung*) arayışı ile tarihsel ve rastlantısal bir başlangıç (*Herkunft* ya da *Entstehung*) arayışı arasında –düşünürün yer yer bütün bu terimleri eş anlamlı kullanmış olduğunu da söylemesine rağmen– bir ayrım yaptığını; tarih-üstü ve mutlak bir "köken" varsayımına dayanan çağdaş tarih anlayışının metafizik nitelikte olduğunu; buna karşılık tarihî rastlantılara bağlı olguların kökenlerini araştırmanın, yani *Genealogie*'nin "gerçek (fiili) tarih" (*Wirkliche Historie*) sayılabileceğini iddia ediyor. Bu anlamda tarihî gerçekler ancak "perspektif gerçekleri" statüsünde bulunuyorlar ve Nietzsche, Foucault'nun yorumunda, hiçbir mutlak ilkeye dayanmayan, uyumlu bir bütünlüğü olmayan ve bir kopukluklar serisi halinde ortaya çıkan "fiilî tarih"i *Genealogie*'nin "ayrıcalıklı bir aracı" olarak gören bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor. Bkz. Michel Foucault; *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire* (*Hommage à Jean Hyppolite* içinde; Paris, PUF, 1971).

[17]F. Nietzsche; *Le Crépuscule des İdoles,* Paris, GF-Flammarion, 1985, s. 75 (ilk baskı 1889).

[18]Kaldı ki, görüşlerini daha çok aforizmalarla ifade eden Nietzsche, bir ara yakın dostu Lou Andreas Salomé'ye söylediğine göre, bu şekli aşmak ve düşüncelerini "katı bir plana göre düzenlemek" istiyordu; "çünkü, diyor Salomé, ifade etmek istediği şeyler, zihninde, organik biçimde inşa edilmiş bir bütünlük haline gelmişti". Bu "organik bütünlük" felsefe dünyasında "sistem" denilen şeyden başka ne olabilir? Bkz. L-A. Salomé; age, s. 180. Nietzsche'nin felsefesini anlatan yazarlar da düşünürün yer yer tutarsız ve çelişkili düşüncelerini "sistemleştirmeye" çalışmışlardır. Örneğin Amerikalı filozof Arthur C. Danto, Nietzsche'nin felsefesini yorumlayan eserinde düşünürün "bir araya getirilmiş" ("assembled") olarak nitelediği fikirlerini "mümkün olduğu kadar sistemleştirmeye çalıştığını" ifade ediyor. Bkz. *Nietzsche as Philosopher,* Columbia University Press, 2005, s. 211.

[19]F. Nietzsche; *Fragment Posthumes (1885 Sonbaharı-1887 Sonbaharı)*; Paris, Gallimard, 1978, cilt. 12, s. 26.

[20]Gilles Deleuze; *Nietzsche, Sa Vie, Son Oeuvre;* Paris, PUF, 1965, s. 6.

[21]G. Lukacs; *La Destruction de la Raison;* Paris, 1958 (iki cilt).

[22]1950'de, Nietzsche'nin ölümünün ellinci yıl dönümünde Adorno ve Horkheimer'in Gadamer'le birlikte yaptıkları söyleşi, Gadamer'in Nietzsche'nin Zerdüşt'ünü yorumlayan bir eserine ek olarak yayınlanmıştır. Bkz. Hans-Georg Gadamer; *Nietzsche, l'antipode; le Drame de Zarathoustra*, Paris, Editions Allia, 2000, s. 64.

[23]Jean Granier; *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche;* Paris, Seuil, 1966, s. 603. Granier'ye göre Nietzsche'de *Olmak* ve *Yorumlanmış Olmak* ikilemi ontolojik bir temel teşkil ediyor ve bu temelde geliştirdiği "*perspektifler hiyerarşisi*" de, düşünürü hem *dogmatik* (gerçek tektir) hem de *septik* (gerçek yoktur) felsefelerden ayırıyordu.

[24]Habermas'ın ifadesiyle, Nietzsche, "aslında tarihî aklı yadsımak için yine tarihî aklın ölçütünü kullanıyor ve aklın başka şekli olan mit alanına yerleşiyordu". J. Habermas; *Le Discours Philosophique de la Modernité,* Paris, Gallimard, 1988, s. 105.

[25]G. Lukacs, age, c. I, s. 270.

[26]Aynı eser; c. I, s. 270. Daha önceki bir çalışmamda gösterdiğim gibi (*Felsefi İzlenimler*; İmge Yayınları; 2005, s. 107), Lukacs'ın bu fikri daha sonra L. Althusser tarafından –Lukacs'a gönderme yapılmadan– işlenecektir.

[27]P. Klossowski, *Nietzsche Aujourd'hui*, (Cerisy'de yapılan kolokyuma sunulan tebliğler), Paris, 1973, s. 100. Klossowski de, Lukacs'a paralel fakat daha ihtiyatlı bir ifadeyle, "Nietzsche, Marx'ın düşüncesinin gidişatından tamamen habersizdi" diyor (s. 99). Buna karşılık, Nietzsche, E. Dühring'i okumuştu ve ondan olumlu şekilde söz ediyordu. Bkz. Sander L. Gilman; *Conversations with Nietzsche*; Oxford University Press, 1987, s. 99-100.

[28]K. Marx, F. Engels; *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, 1954, s. 32.

[29]F. Nietzsche; *Humain, Trop Humain*, Paris, Gallimard-Folio, 1988, c. I, s. 285.

[30]Franz Overbeck; *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*; Paris, Editions Allia, 2006, s. 40-41.

[31]F. Nietzsche; *Considérations Inactuelles I-II*, s. 114.

[32]Nietzsche, Hegel'e –düşünürün Alman "tarih esprisi"ne damgasını vuran tarih felsefesi dolayısıyla– sık sık hücum etmiştir. Fakat aynı zamanda ondan etkilendiği de olmuş mudur? Bu konu da –Nietzsche'de çok sık rastlanan çelişkili ifadeler yüzünden– tartışmalıdır. G. Deleuze yorumunda bu olasılığı tamamen dışlamıştı. Oysa J. Granier'nin de işaret ettiği gibi, Nietzsche, *Şafak* (*Morgenröte*, 1881) başlıklı eserinin önsözünde (1886 baskısı) "Her alanda gecikmiş Almanlara", "Hegel'in gerçeğin diyalektik yorumunu içeren ve kendi çağında Alman esprisinin Avrupa'ya karşı zafer kazanmasını sağlayan ilkesini, yani dünyaya çelişkinin egemen olduğu, her şeyin kendisiyle çeliştiği ilkesini" anımsatmıştı. Bkz. *Aurore*, Paris, Gallimard, 1970, s. 16. Ayrıca ekleyelim ki Nietzsche, *Şen Bilim*'de (*Die fröchliche Wissenschaft*, 1882) "Biz Almanlar hepimiz Hegelciyiz; demişti; Latinlerin aksine, *Olmak* fikrinin meşruluğuna inanmadığımız, içgüdüsel olarak evrime, "oluşma"ya, "olmak"tan daha derin bir anlam ve daha zengin bir değer verdiğimiz için, Hegel hiç yaşamamış olsaydı da biz yine Hegelci olurduk". Bkz. *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, s. 259-260. Aslında Nietzsche daha çok Spinoza'ya yakındır ve bu filozofu ilk keşfettiği zaman heyecanlanmış ve dostu F. Overbeck'e şunları yazmıştı: "Ne büyük sürpriz, tamamen büyülenmiş durumdayım! Bir öncüm var; hem de ne öncü! Spinoza'yı hemen hiç tanımıyordum, fakat şimdi onu teneffüs ediyorum; işte "içgüdüsel edim" olması gereken bir şey. Sadece genel eğilimi –ki bu, bilgiyi en güçlü tutku olarak kabul etmek eğilimi– benimkine uymakla kalmıyor, doktrininin beş temel esasında da kendimi buluyorum (…) Spinoza (benim gibi) istenç özgürlüğünü, amaçları, dünyanın ahlaki yapısını, egoizm yokluğunu ve kötülüğü hiçliyor (Bunlar gerçekte yoktur diyor, T.T). Arada büyük farklar olsa da bunlar çağ, kültür ve bilim farklarından doğuyor". Nietzsche; *Lettres Choisies,* s. 192. (30 Temmuz 1881 tarihli mektup).

[33]F. Nietzsche; *Lettres Choisies*, s. 308. (Karl Knortz'a 21 Haziran 1888 tarihli mektubundan).

[34]Gramsci, Hitler'in iktidara geldiği yıl Mussolini'nin zindanlarında kaleme aldığı bir yazıda, Nietzsche'deki "üst-insan" kavramını, Pangermanizm'in aristokratik kökenli ırkçılığına karşı halk kahramanlarını öne çıkaran ve Fransız şovenizmini temsil eden Monte-Cristo, Rastignac ve Eugene Sue'nun roman kahramanları gibi karakterler çerçevesinde değerlendiriyordu. Bkz. *Gramsci dans le Texte*, Paris, Editions Sociales, 1975, s. 671.

[35]G. Lukacs alıntılıyor; age, s. 283.

[36]F. Nietzsche; *Humain, Trop Humain*, c. I, s. 273.

[37]F. Nietzsche; *Le Crépuscule des İdoles,* s. 160.

[38]F. Nietzsche; aynı eser; s. 123. (Marx, Feuerbach hakkındaki tezlerin üçüncüsünde “eğitimcilerin de eğitilmeleri gereği”nden söz ediyordu).

[39]F. Nietzsche; *Lettres Choisies,* s. 127. (Erwin Nohde'ye yolladığı 28 Ocak 1872 tarihli mektuptan).

[40]F. Nietzsche; *Sur L'Avenir de nos Etablissement d'Enseignement* (*Ecrits Posthumes 1870-1873 içinde*; Paris, Gallimard, 1975, s. 128).

[41]F. Nietzsche; *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, c. II, s. 117. Sağlık nedenleri dolayısıyla otuz beş yaşında emekliliğini alan Nietzsche hayatının geri kalan kısmını –sık sık yerin dibine batırdığı– Alman devletinden aldığı rantla (emekli maaşıyla) tamamladı.

[42]F. Nietzsche; aynı eser, c. II, s. 204-205.

[43]F. Nietzsche; *Par delà le Bien et le Mal;* Paris, Librairie Générale Française, 1991, s. 280-281. Esere bir giriş yazan Marc Sautet, Nietzsche'nin bilimsellik iddiası altında istismarın ortadan kalkacağını ileri sürenlerden söz ederken Marx veya Dühring'i kastetmiş olabileceğini söylüyor. Sautet de Nietzsche'nin Marx'ı okumamış olduğunu söylemekle beraber, düşünür için, "Marx'dan da, onun bilimsel iddialarından da haberdardı" diyor. (s. 408, 49 nolu not). Öyle sanıyorum ki, alıntıladığımız sözlerde kastedilen, Sautet'nin de işaret ettiği gibi, o sırada Alman Sosyal demokratları ve onlara yüklenmek istenen İmparator'a suikast girişimi dolayısıyla ismi yeniden güncellik kazanmış olan Marx idi.

[44]F. Nietzsche; *Ainsi Parlait Zarathoustra*, c. I, s. 127.

[45]F. Nietzsche; *Le Crépuscule des İdoles,* s. 167.

[46]F. Nietzsche; *Fragments Posthumes, Automne 1887-Mars 1888;* Paris, Gallimard, 1976, cilt. 13, s. 306.

[47]F. Nietzsche; *Le Crépuscule des İdoles,* s. 146.

[48]Aynı eser; s. 120. Nietzsche, ilk ustası A. Schopenhauer’den de aynı nedenle uzaklaşmıştı. Schopenhauer, Kant gibi aşkın bir ilkeden değil, “istenç”ten (Wille) hareket etmiş, fakat onu yüceltceğine, Hristiyan ahlakına bağlı kalmıştı. Bkz. *Fragments Posthumes*, cilt. 13, s. 31.

[49]F. Nietzsche; *Lettres Choisies*, s. 113. (Carl von Gersdof'a yazdığı 21 Haziran 1871 tarihli mektuptan).

[50]F. Nietzsche*; Fragments Posthumes, Automne 1884-Automne 1885;* Paris, Gallimard, 1982, cilt. 11, s. 160. Nietzsche, kadınlar hakkında “daha yüksek, daha derin ve daha bilimsel bir anlayış”a sahip olduğu için böyle düşündüğünü yazmıştır. Ne var ki, bu tevil çabasına rağmen, düşünür, açıkça kadın aleyhinde fikiler de ileri sürmüştür. Bkz. aynı eser, cilt. 13, s. 126.

[51]F. Nietzsche; *Fragment Posthumes*, cilt. 11, s. 164, 311.

[52]F. Nietzsche; *Par delà le Bien et le Mal*; s. 74.

[53]F. Nietzsche; *Fragments Posthumes*, cilt. 11, s. 163.

[54]F. Nietzsche; aynı eser, cilt. 11, s. 167. Nietzsche’nin toplumun bireyde etkiler yaparak onlarda birtakım otomatizmler (ya da Nietzsche’nin daha önce adlandırdığı gibi “ikinci doğa”) yaratması, bize çağdaş sosyologlardan P. Bourdieu’nün “*Habitus*” kavramını anımsatıyor.

[55]Nietzsche'nin, 1888 sonlarında, bilincini kaybetmeden çok az önce yazdığı bu satırlar filozofun varmış olduğu noktayı da gösteriyor. *Fragment Posthumes, 1888- Janvier 1889;* cilt. 14, s. 152.

[56]F. Nietzsche; *Fragment Posthumes*, cilt 11, s. 317.

[57]F. Nietzsche; *Par delà le Bien et le Mal;* s. 149.

[58]G. Lukacs; age, c. I, s. 307. Lukacs, Nietzsche'nin 1875-80 arasında demokrat ve liberal fikirler ileri sürdüğü kısa bir dönemden söz ediyor. Bu dönemde, Bismarck, Katolik Kilisesi'ni ve diğer kültürel azınlıkları kontrol altına alarak Alman ulusunu türdeşleştirmeye çalışıyor (*Kulturkampf*) ve yine aynı amaçla bir yandan sosyalistlere karşı baskı kanunları çıkarırken öte yandan da Avrupa'da ilk sosyal sigortaları kurarak işçileri de sisteme entegre etmeye çalışıyordu. Lukacs'a göre Nietzsche bu çabaları sosyalizme karşı etkili bir araç olarak görüyor, hatta o yıllarda işçi sömürüsünden bile söz ediyordu. Age, s. 288-289.

[59]Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker,* Cambridge University Press, 1994, s. 28. Yazar Nietzsche’nin Nazi Almanya’sında “en popüler, en çok okunan filozof haline geldiğini” yazıyor (s. 29). M. Foucault da, Japonya’daki bir konferansında, Hitler’in Avusturya’yı ilhak ettikten sonra Venedik’te buluştuğu Mussolini’ye Nietzsche’nin “Tüm Eserleri”ni hediye ettiğini söylemiştir. Bkz. M. Foucault; *Dits et Ecrits*, cilt 3, s. 539.

[60]Nietzsche; *Fragments Posthumes, Début 1888-Janvier 1889;* cilt. 14, s. 214, 322.

[61]Nietzsche; aynı eser, c. 11, s. 317.

[62]Max Weber; *Le Savant et le Politique;* Paris, 10-18, 1963, s. 97.

[63]Nietzsche 1879’da Basel Üniversitesi’nden emekliliğini aldıktan sonra yaşamını daha çok Cenova, Nice, Torino, Rapallo gibi Akdeniz şehirlerinde (yaz aylarını da sık sık İsviçre Alpleri’nde Sils Maria’da) geçirdi. Sağlığına da çok iyi gelen Akdeniz iklimi, Stefan Zweig’a göre, “Nietzsche’nin Almanlıktan kopmasına yardımcı olduğu gibi Hristiyanlıktan da tamamen uzaklaşmasına yardımcı olmuştu”. “Nietzsche’ye göre, diyor Zweig, entelektüel doğduğu yerde değil (çünkü doğum, geçmiştir, tarihtir), bir şeyler yarattığı yerde kendi evindedir”. S. Zweig; *Nietzsche*, Paris, 2007 (ilk baskı 1930), s. 103, 108.

[64]F. Engels; *Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande* (*Marx-Engels Oeuvres Choisies* içinde, Moskova, 1974, c. 3. 390).

[65]F. Nietzsche; *Par delà Bien et Mal*, s. 277. (257 sayılı paragraf).

[66] F. Engels; *Feuerbach..;* s. 365.

[67]Georges Bataille; *On Nietzsche*, Londra, Athlone, 1992, s. 171.

[68]Adorno ve Horkheimer; *Dialektik der Aufklärung;* Amsterdam, Querido, 1947. (Fransızca çevirisi: *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974). Habermas bu kitapçığın ilk baskısının yirmi yılda dahi tükenmediğini söyleyerek Federal Almanya düşünce tarihinde bu kadar etki yapmış bir eserle, eserin gördüğü ilginin azlığı arasındaki tezata işaret ediyor. Bkz. J. Habermas; *Le Discours Philosophique de la Modernité* (*Horkheimer et Adorno* başlıklı yazı); Paris, Gallimard, 1988, s. 129.

[69]J. Habermas; aynı kaynak, s. 140.

[70]H-G. Gadamer'in *Nietzsche l'Antipode, le Drame de Zarathoustra başlıklı* eserine ekte, s. 53, 64.

[71]Aynı eser, s. 57.

[72]Keith Ansell-Pearson; age, s. 34. Yazar, Nietzsche'nin siyaset felsefesi ile günümüzde Hannah Arendt'in aksiyon felsefesi arasında "çarpıcı yakınlıklar" buluyor.

[73]Aynı eser; s. 35.

[74]Aynı eser; s. 78.

[75]Temmuz 1972'de *Cerisy la Salle*'da gerçekleşen kolokyuma sunulan tebliğ. Bkz. *Nietzsche Aujourd'hui*; Paris, 10-18, 1973, cilt 2, s. 371.

[76]Aynı eser; cilt 2, s. 386.

[77]Aynı eser; cilt 2, s. 387.

[78]Bu akıma karşı birçok Fransız düşünürünün bir araya gelerek “*Neden Nietzsche’ci Değiliz*?” başlıklı bir kitap yayınladıklarını burada hatırlatmak isterim. Bkz. *Pourquoi Nous ne Sommes pas Nietzschéens?* Paris, Grasset, 1991.

[79]“Ebed-müddet yeniden dönüş” doktrininin “peygamber”i Zerdüşt’ün öğretisini, Nietzsche, mekanik bir biçimde şöyle özetliyordu: “Her şey ebed-müddet yineleniyor; biz de onlarla beraber; bizler sonsuz defa var olduk, her şey de bizimle beraber”. F. Nietzsche; *Ainsi Parlait Zarathoustra*, c. 2, s. 154-155.

[80]K. Marx; *Le Capital*, kitap 1, s. 271.

[81]Lou Andreas-Salomé; *Nietzsche*, s. 227-228.

[1]Konuyla ilgili kapsamlı ve nüfuz edici çalışmasında, “19. yüzyılın ortalarında, diyor Jeffrey A. Barash, Alman üniversiteleri Hegel’in metafizik sistemini sorgulamakla yetinmiyorlardı; işi her türlü metafizik iddiadan kuşkulanmaya kadar götürüyorlardı; fakat Hegel’in mirasından da tarihî sürecin anlamına ve –birçok farka ve değişime rağmen– tarihin çeşitli dönemlerinde benimsenmiş hakikat normlarının uyumluluğuna inancı devralmışlardı”. Jeffery Andrew Barash; *Heidegger et le Sens de l’Histoire*; Paris, Galaade Editions, 2006, s. 45.

[2]H-G. Gadamer; *Langage et Vérité;* Paris, Gallimard, 1995, s. 57. (Düşünürün 1943 yılında verdiği “Modern Alman Felsefesinde Tarih Sorunu” başlıklı konferansından.)

[3]Barash'ın işaret ettiği gibi, 19. yüzyılın ortalarında Almanya'da biyoloji ve fizik gibi doğa bilimlerinde dahi, bilim adamlarının değil, Hegel ve Schelling'in görüşleri hüküm sürüyordu. Doğacı yöntemi geciktiren etkenlerden biri de bu oldu. J. A. Barash; age, s. 52.

[4]Barash alıntılıyor; age, s. 53.

[5]Barash; aynı eser; s. 55.

[6]Lenin alıntılıyor; *Materialisme et Empiriocriticisme*, s. 34. (Mach'ın 1871'de yayınlanan bir makalesinden).

[7]A. J. Barash bu konuda Mach'tan şu sözleri alıntılıyor: "(Doğa bilimlerinde) bilinçli bir araştırıcının yaptığı şey, hayvanların ve insanların günlük yaşamlarında uyguladıkları içgüdüsel etkinliğin metodolojik olarak aydınlığa kavuşturulmuş, inceltilmiş, kesinleştirilmiş bir türüdür". Barash; aynı eser, s. 57. (E. Mach; *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*; Leipzig, 1905, s. v).

[8]Lukacs; age, c. I, s. 337.

[9]Nietzsche; *Le Crépuscule des Idoles*, s. 96.

[10]Lenin; age, s. 7, 8. (Bolşevik yazarlar tarihî maddeci bilgi kuramını eleştirirken Engels'in *Anti-Dühring*'ini hedef almışlardı. Lenin bunlara Marx'ın bu eseri daha yayınlanmadan "baştan aşağı" okuduğunu ve onayladığını anımsatmıştır).

[11]Lenin alıntılıyor; age, s. 403. (Bogdanov'un 1902'de yayınlanan bir makalesinden).

[12]Aynı eser; s. 405.

[13]J.-T. Desanti; *Le Philosophe et les Pouvoirs*; Paris, Calmann-Lévy, 1976, s. 90-91.

[14]Althusser alıntılıyor; *Lenine et la Philosophie,* Paris, François Maspero, 1969, s. 31.

[15]Althusser bu tanımı Lenin’in eserinden alıntılıyor; age, s. 35.

[16]Althusser, Lenin’in Gorki’ye 7 Şubat 1908 tarihli mektubunu özetliyor; age, s. 16.

[17]Aynı eser; s. 57.

[18]J.-A. Barash alıntılıyor; age, s. 59.

[19]J.- B. Barash; age, s. 62.

[20]H. - G. Gadamer; *L'Herméneutique en Perspective*, s. 227. (j. S. Mill'in eseri Almancaya 1854 yılında çevrilmişti).

[21]H. - G. Gadamer; *Langage et Vérité;* Paris, Gallimard, 1995, s. 209. (Yazarın 1971 tarihli *Le Problème Ontologique de la Valeur* başlıklı makalesinden).

[22]Rickert, 1922’de yayınladığı bir makalesinde, “Nietzsche moda olduğundan beri, ilk ve doğrudan canlılığı içindeki yaşam, tüm değerler içinde en gözde olanıdır” diyordu. Bkz. *Le Système des Valeurs et Autres Articles;* Paris, Vrin, 2007, s. 176.

[23]Bu kısımda, H. Rickert'in bir felsefe sözlüğü için hazırladığı ve kendi sistemini özetleyen makalesine dayanıyoruz. H. Rickert; *Le Système des Valeurs et Autres Articles;* s. 265-271. (Bu kaynağa borçlu olduğumuz izleyen alıntıları metin içinde veriyoruz).

[24]H. Rickert; *Les Problèmes de la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Presses Universitaire du Mirail, 1998, s. 34. (Rickert'in altını çizdiği bu cümleyi, O. Rammstedt, sunuş yazısında yazarın şu eserinden alıntılıyor: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1929, s. 227).

[25]H. Rickert; *Le Système des Valeurs et Autres Articles;* s. 134, 138.

[26]Barash; age, s. 65.

[27]H. Rickert, age, 19, 2 nolu dipnotu. Burada Rickert'in daha sonra Weber tarafından benimsenecek olan "değer tarafsızlığı" (*Wertfreiheit, Neutralité axiologique*) ilkesi ile karşı karşıyayız.

[28]Verilen örnekleri Barash'ın açıklamalarından aldık. Age, s. 63-72. Biz de ekleyebiliriz ki, Rickert eğer görmezden geldiği tarihî maddeciliği incelemek zahmetine katlansaydı, “çağın ruhu”, “değerler sistemi” vb gibi adlar verdiği olguların Marx'ta “egemen ideoloji” olarak çok daha işlevsel bir statüde ele alındığını görürdü. Ne var ki, E. Dühring'in bile taşraya sürüldüğü bir ortamda, Marx'la diyalog Alman “Mandarinler dünyası”nın çıkarlarına tamamen aykırı idi. O yıllarda Alman Üniversitesi'nde ırkçı ayrımlar başlamıştı ve Rickert de, dostu Windelband ile birlikte, Yahudi kökeni dolayısıyla Georg Simmel'in (ailesi Protestanlığı seçtiği ve kendisi de Protestan olarak vaftiz edildiği halde) kürsü sahibi olmasını engellemişti.

[1]Jeffrey Andew Barash alıntılıyor; *Heidegger et le Sens de l'Histoire*; s. 93.

[2]Örneğin, Weber, “değer yargılarından arınma” (*werturteilsfreier Wissenschaft*) şeklindeki temel ilkesini anlattığı önemli bir makalesinde ampirik dünyayı mevcut değerlerle ilişkiler içinde anlamak (*Wertbeziehung*) yöntemini açıklarken “özellikle H. Rickert’in bilinen çalışmalarına” dayandığını söylüyordu. Bkz. M. Weber; *Essais sur la Théorie de la Science;* Paris, Plon, 1965, s. 343. (Weber’in 1917 tarihli, *Essai sur le Sens de la “Neutralité Axiologique” dans les Sciences Sociologiques et Economiques* başlıklı yazısından). Weber-Rickert ilişkilerinde ayrıntı için Otthem Ramstedt’in Rickert’den yapılan bir çeviriye yazdığı girişe bakılabilir. H. Rickert; *Les Problèmes de la Philosophie de l’Histoire;* s. 35-41. Burada belirtelim ki, Rickert de, Weber’i en çok etkilemiş olan eserinin (*Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*) üçüncü baskısını (1921) Weber’e ithaf etmiş ve sosyologun, “metodunu kendi ilmi açısından verimli bir şekilde kullanmasını, bugüne kadar tüm tarihin (*Historie*) özünü aydınlatmak için sarfettiğim bunca çabanın en güzel şekilde ödüllendirilmesi” olarak değerlendirmişti. s. 40.

[3]*Actuel Marx* dergisi, *Weber ve Marx* özel sayısı, no: 11, 1992, s. 122. (Philippe Despoix yazısında alıntılıyor).

[4]Karl Löwith; *Max Weber et Karl Marx;* Paris, Payot, 2009 (ilk baskı 1932).

[5]Max Weber; *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*; Paris, Plon, 1967, s. 106-107. Weber'in bu açık ifadesine rağmen *Annales Okulu* tarihçilerinden Fernand Braudel şunları yazmıştır: "Weber'e göre, modern anlamıyla kapitalizmi tamamıyla Protestanlık, daha doğrusu püritanizm yaratmıştır. Tüm tarihçiler bu ince teze karşıdırlar, fakat ondan da bir türlü kurtulamıyorlar; devamlı karşılarına çıkıyor. Bununla beraber bu tez açıkça yanlıştır". Fernand Braudel; *La Dynamisme du Capitalisme;* Paris, Arthaud, 1985, s. 69.

[6]Weber; aynı eser; s. 13.

[7]Weber çağının tarih-yazıcılığı konusundaki düşüncelerini, ayrıntılı olarak, Edouard Meyer'in 1902 yılında yayınlanan tarih kuramı ve yöntemiyle ilgili eseri (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte;* Halle, 1902) hakkında 1906'da yazdığı makalede ortaya koymuştur. Bu makalede, düşünür, tarihçinin gerçeğe soyutlama, genelleme ve "olabilirlik hükmü" gibi yöntemlerle ulaşabileceğini örneklerle anlatmıştır. "Bir tarihsel hüküm için atılacak ilk adım, diyor Weber bu yazısında, doğrudan karşılaştığımız verilerin elemanlarını düşüncede *soyutlama ve analiz* (*Analyse und gedankliche Isolierung*) yoluyla başlar ve bunlara sadece, sonunda "gerçek" nedensel bir senteze ulaşacak olan *olası* bir ilişkiler bütünü olarak bakar". Kendi düşüncesinin özgüllüğü en çok 1904'te geliştirdiği ve tarih-yazıcılığı ile sosyoloji arasında bağ kuran "ideal-tip" kavramında yatıyor. Weber; *Essais*.., s. 215-323. (*Etudes Critiques pour Servir à la Logique des Sciences de la "Culture" başlıklı makale,* s. 303).

[8]Aynı eser; 45.

[9]Weber; *Essais*..; s. 180, 185.

[10]Paul Veyne; *Comment On Ecrit l'Histoire;* Paris, Seuil, 1971, s. 191. Veyne, "ideal-tipik yöntemin temel fikri, sadece tamamlanmış bir birey sayesinde, henüz tamamlanmamış bir bireyi anlayabileceğimiz şeklindedir" diyor ki bu bizlere Marx'ın "maymunu anlamanın anahtarı insanın anatomisidir" şeklindeki ünlü cümlesini anımsatıyor (s. 193).

[11]Weber; *L'Ethique Protestante*, s. 54, 252. Bu eserle ilgili alıntıları izleyen satırlarda –aksi belirtilmedikçe– metin içerisinde vereceğiz.

[12]K. Marx; *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, kitap I, s. 528. Aynı konuda, daha da açık bir ifadeyle, “emeği dış koşullarından ayıran tarihî hareket!” diyor Marx, “işte, burjuva dünyasının tarih öncesine ait olduğu için ‘ilkel’ birikim dediğimiz ince sözcük” (s. 528).

[13]Weber “sınıf kavgası”ndan şu şekilde söz ediyor: “Her yerde, çeşitli biçimlerde ‘*sınıf kavgası*’yla (italik, Weber’in) karşılaşılıyor: Alacaklılarla borçlular arasında, toprak sahibi ile topraksız köylü, serf veya çiftçi arasında; tüccarlarla tüketiciler ya da mülk sahipleri arasında”. *L’Ethique Protestante*, s. 21.

[14]Weber İslamiyetin “kapitalist espri” açısından anlamı hakkında ayrıntılı bir çalışma yapmamıştır; fakat Protestanlıkla ilgili eserine eklediği bir notta bu konuda ilginç gözlemlerde bulunmuştur. Buna göre İslam iktisat ahlakıyla Protestan (Calvinist) etik arasında hiçbir benzerlik yoktur. Weber, buna neden olarak, İslamdaki (*prädeterministisch*) ilahi yazgı anlayışı ile Protestanlıktaki (*prädestinatianisch*) ilahi yazgı anlayışlarının çok farklı şeyler olduğunu ileri sürmüştür. Düşünüre göre Hristiyanlıkta, kader, Allah’ın takdiri olmakla beraber sadece öbür dünyayı ilgilendiriyordu. Ancak, insanlar, bu dünyada Allah’ın şanına layık, başarılı (sade ve rasyonel) bir hayat yaşadıklarını ve bunun somut göstergelerini mesleki yaşamlarında ortaya koydukları, yani “kendilerini kanıtladıkları” (*Bewährung)* ölçüde Allah’ın “seçilmiş kulu” olduklarını da keşfedebiliyorlardı. Oysa İslam kaderciliği bu dünyayı da içerdiği için böyle bir çalışma ahlakına (*Berufsarbeit*) olanak sağlamıyordu. Max Weber; *L’Ethique Protestante;* s. 130-131, 37 no’lu dipnotu.

[15]K. Marx; *Le Capital*, kitap I, s. 528.

[16]K. Marx; *Manuscrits de 1857-1858*, Paris, Editions Sociales, 1980, c. I, s. 172.

[17]Engels; *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande* (Marx-Engels; *Oeuvres Choisies* içinde, Moskova, 1974, c. 3, s. 389.

[18]M. Weber; *Le Savant et le Politique*, s. 102.

[19]H. Marcuse; *Industrialisation et Capitalisme* (*Actuel Marx*, sayı 11 içinde, Paris, PUF, 1992, s. 22).

[20]Aynı eser; s. 22.

[21]Aynı eser; J. Bidet alıntılıyor, s. 8. (Weber'in siyasal tavırlarının gelişimini anlatan bir çalışma için bkz. Wolfgang Mommsen; *Weber et la Politique Allemande, 1890-1920*; Paris, PUF, 1985).

[22]Pietro Besso; *Le Caractère Evaluatif de la Science Weberienne; Agone*, 1998, no: 18-19. Besso'nun naklettiğine göre, revizyonist tarihçi E. Nolte, bu konuşmada "genel anlamları itibariyle, hatta bazen de kelimesi kelimesine (Hitler'in) *Mein Kampf*'ında yer alacak birçok cümle olduğunu" yazmıştı (s. 92).

[23]H. Marcuse; age, s. 22.

[24] *Actuel Marx*, agm, s. 38-39.

[25]Aynı eser; s. 38 (Marcuse alıntılıyor).

[26]Weber'in tezleriyle tarihî maddeci tezler arasındaki bazı paralellikler için bkz. Catherine Colliot-Thélène; *Max Weber et l'Héritage de la Conception Matérialiste de l'Histoire;* Philosophie, 1991, sayı: 31.

[27]*Actuel Marx*; sayı 11, s. 53-59. (Weber'in *Zur Politik im Weltkrieg; Schriften und Reden 1914-1918* [Tubingen, 1984] başlıklı eserinin *Der Sozialismus* kısmından çeviri).

[28]M. Weber; *Histoire Economique*; Paris, Gallimard, 1991 (Philippe Ranaud’nun sunuş yazısından).

[29]Michael Löwy; *Figures du Marxisme Wébérien* (*Actuel Marx*, sayı: 11 içinde) s. 83-94. Löwy'nin ifadesine göre Lukacs'la Weber ailesi arasında kurulan dostluk ilişkileri Lukacs'ın 1918'de Marksizmi benimsemesinden sonra da devam etmişti. (Weberci Marksizm konusundaki izleyen bilgileri de, aksi belirtilmedikçe, bu makaleye borçluyum).

[30]Aynı kaynak; s. 84.

[31]M. Löwy'nin işaret ettiği gibi, Engels kapitalizm ile Calvinizm arasındaki ilişkiyi *Ütopyacı Sosyalizm, Bilimsel Sosyalizm* başlıklı incelemesinin 1892 baskısına yazdığı önsözde kurmuştu.

[32]M. Merleau-Ponty; *Les Aventures de la Dialectiques,* Paris, Gallimard, 1955, s. 42-80.

[33]Aynı eser; s. 42.

[34]G. Lukacs*; La Destruction de la Raison*, Paris, 1958.

[35]Lukacs'ın W. Abendroth ile 1966 yılında yaptığı bu görüşmeyi M. Löwy alıntılıyor; age, s. 87. Wolfgang Abendroth daha on dört yaşında iken Doğu Almanya Komünist Partisi gençlik kollarında çalışmış, fakat savaştan sonra Batı'ya sığınmış bir toplum bilimci idi. Marbourg Üniversitesi'nde *Kamusal Alan* başlıklı ünlü eserini hazırlayan J. Habermas'ın danışman profesörü olmuştur.

[36]Bu konuda bir inceleme için bkz. Andrew Feenberg; *Lukacs, Marx and the Sources of Western Marxism;* Oxford University Press, 1981. Ayrıca Löwith, daha önce işaret ettiğimiz eserinin ilk satırlarında, kapitalizmi ve kapitalizm içinde “kader”e dönüşen insan koşulunu *rasyonelleşme* ve *yabancılaşma* açılarından inceleyen eğilimlerin “en önemli iki temsilcisi” olan Weber ve Marx’ın “bir değil, iki ilim” (“burjuva sosyolojisi ve Marksizm”) ortaya koyduklarını not eder (s. 43).

[37]J. Habermas'ın *Frankfurt Okulu* içindeki yeri, düşünce sistemi ve Marx ve Weber'le "iletişimsel edim" perspektifindeki diyaloğu konusunu *Habermas'ı Okumak* (Ankara, İmge Yayınları, 2008) başlıklı kitabımda ayrıntılı bir şekilde ele aldığım için burada aynı konuya yeniden dönmüyorum.

[38]Raymond Aron; *La Sociologie Allemande Contemporaine*; Paris, Quadrige, 2007 (ilk baskı 1935).

[39]Michel Foucault, bir söyleşisinde düşünce kaynaklarını şöyle açıklıyordu: “İçinde çalışmayı denediğim düşünce tarzı Hegel’den Max Weber ve Nietzsche aracılığıyla Frankfurt Okulu’na uzanan felsefe şekli oldu”. *Dits et Ecrits*, c. 4. s. 688.

[40]Bourdieu savaş sonrası Fransa'sına –ve dünyaya– Amerikan sosyolojisinin ve bu kanalla "budanmış" bir Weber'in nasıl nüfuz ettiğini oto-analizinde şöyle anlatıyor: "Amerikan sosyolojisi, toplum bilimlerine Parsons, Merton ve Lazarsfeld üçlüsü aracılığıyla bir sürü budama getiriyordu ki, bunlardan, özellikle tahrif edilerek Parsons'un sistemine katılmış olan Weber ve Durkheim'in metinlerine dönerek kurtulmak bana zorunlu görünüyordu. Ayrıca Weber'in eserinin, onu Fransa'ya sokan Raymond Aron'un kendisine giydirdiği neo-Kantist elbiselerden soyularak yeniden düşünülmesi lazımdı". Pierre Bourdieu; *Esquisse pour une Auto-Analyse*; Paris, Raisons d'Agir, 2004, s. 95. (Ne var ki burada şunu da unutmamamız gerekiyor: Daha önceki açıklamalarımızda da göstermeye çalıştığımız gibi, Weber'in kendisi de neo-Kantistlere, özellikle H. Rickert'e olan borcunu yadsımıyordu).

[1]Kurt Flasch, Dilthey’de temel bir kavram olan “yaşam tecrübesi” (*Erlebnis*) kavramının 18. yüzyılda mevcut olmadığını, 19. yüzyıl ortalarında ortaya çıktığını söylüyor ve ilk şeklini Fichte’de buluyor. K. Flasch; *Prendre Congé de Dilthey*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, s. 72.

[2]Rudolf Makkreel; *Wilhelm Dilthey* maddesi (bkz. *Stanford Encyclopedia of Philosophie*). Makkreel Dilthey'in şu cümlesini alıntılıyor: “İnsan bilimlerinin en ayırt edici yönü tekilleşmeyi genel kuramlar bağlamında ele almalarıdır” (*Selected Works*, cilt 5, 1924).

[3]Wilhelm Dilthey; *Critique de la Raison Historique*; Paris, Les Editions du Cerf, 1992, s. 20.

[4]Aynı eser; s. 20.

[5]Aynı eser; s. 21.

[6]J. Habermas alıntılıyor; *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, s. 184.

[7]W. Dilthey; derleyen Angèle Kremer-Marietti; Paris, Seghers, 1971, s. 113. (Dilthey'in *Introduction à l'Etude des Sciences Humaines* başlıklı makalesinden. İzleyen alıntıları da aynı makaleye borçluyuz).

[8]Dilthey; agm, s. 121.

[9]Aynı kaynak; s. 127.

[10]W. Dilthey; *Origine et Développement de l’Herméneutique;* (A. Kremer-Marietti; *Dilthey* içinde, s. 131. Dilthey’in 1900’de kaleme aldığı ünlü makalesi).

[11]W. Dilthey; *Le Monde de l'Esprit*; Paris, Aubier, 1947, c. I, s. 149.

[12]W. Dilthey; *Origine et Développement*.., s. 133.

[13]Aynı eser; s. 131.

[14]W. Dilthey; *Critique de la Raison Historique*, s. 27. Lukacs'ın işaret ettiği gibi Dilthey'in irrasyonalizminin temeli de budur. Marksist düşünür aynı konuda Dilthey'in "yaşam, aklın mahkemesine çıkarılamaz" şeklindeki cümlesini de alıntılıyor. Age, c. 2, s. 28.

[15]H.-G. Gadamer; *Herméneutique en Perspective,* s. 238.

[16]Dilthey bu betimleyici psikolojinin esaslarını 1894’te yayınladığı *Ideas for a Descriptive and Anaytic Psychology* başlıklı eserinde açıklamıştı.

[17]Lukacs alıntılıyor; *La Destruction de la Raison*, c. 2, s. 21.

[18]W. Dilthey; *L'Edification du Monde Historique dans les Sciences de l'Esprit*; Paris, Cerf, 1988, s. 31.

[19]Aynı eser; s. 33.

[20]H.-G. Gadamer; *Vérité et Méthode*, s. 243.

[21]R. Makkreel alıntılıyor, *Stanford Encyclopedia of Philosophie*, Dilthey makalesi. (İzleyen satırlarda da Makkreel'in açıklamalarından yararlanıyorum).

[22]Makkreel alıntılıyor; 2002, s. 229.

[23]Dilthey, hermenötiğin doğuşunu ve gelişmesini anlattığı makalesinde, “Hermenötiğin nihai amacı, diyor, bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Bu, bilinçsiz yaratma kuramının zorunlu bir sonucudur”. Bkz. *Origine et Développement de l’Herméneutique*; s. 149.

[24]Lukacs bu yaklaşımı “düşünce aristokrasisi” olarak açıklıyordu.

[25]H. G. Gadamer; age, s. 249.

[26]Aynı makale, (Dilthey, *Selected Works*, Princeton University Press, 2002, cilt 3, s. 255).

[27]Aynı makale (Dilthey; *Selected Works*, Princeton University Press; cilt 1, s. 94).

[28]Kurt Flasch; *Prendre Congé de Dilthey;* s. 81.

[29]Dilthey, bir tarihsel varlık olan insanın bazı şeyleri zamanın akışından kurtararak sabitleştirdiğine ve bu yaratıcılığın kendi varlığı için de güvenlik sağladığına işaret ettikten sonra, “Yaratıcı esprilerle tarih bilinci arasındaki ezelî çelişki burada yatıyor, diyor; yaratıcılar için geçmişi unutmak ve geleceği de umursamamak doğaldır; tarih bilinci ise tüm zamanların içselleştirilmesi ile yaşar”. K. Flasch alıntılıyor, s. 103 (Dilthey; *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin, 1921, s. 22).

[30]K. Flasch alıntılıyor (Dilthey, *Gesammelte Werke*, cilt 5, s. 36).

[31]Aynı eser, Flasch alıntılıyor, s. 88.

[32]Fritz K. Ringer; *The Decline of the German Mandarins, the German Academic Community, 1890-1933;* Cambridge University Press, 1969, s. 254.

[33]Aynı eser, s. 117.

[34]Aynı eser, s. 126.

[35]K. Ringer de Dilthey’in sisteminde bu noktadaki yetersizliğe işaretle, bunun temelinde “empatiyi bir açıklama aracı olmanın ötesine taşıyarak bir asli tarih felsefesi statüsüne yükseltmesini” görüyor. Age, 99.

[36]Max Weber; *Le Savant et le Politique;* Paris, Plon, 1963, s. 81.

[1]Edmund Husserl; *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale;* Paris, Gallimard, 1976, s. 379.

[2]Aynı eser; s. 251.

[3]E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, s. 17-18, 26. (Filozofun 1929’da Sorbonne’da verdiği konferans metni. İzleyen alıntılar da bu metinden yapılmıştır).

[4]Varoluşçu felsefesini Husserl’den de etkilenerek kuran J-P. Sartre’ın bu kavramla ilgili yorumu için bkz. *Situations Philosophiques*; Paris, Gallimard, 1990 (ilk kez 1939’da yayınlanan *Une İdée fondamentale de Husserl* başlıklı makale, s. 9-12).

[5]Jean T. Desanti; *Introduction à la Phénoménologie;* Paris, Gallimard, 1976, s. 32.

[6]Desanti'nin işaret ettiği gibi, felsefeye Descartes gibi tüm bilgilerimizden “şüphe ederek” başlamak “şüpheci” bir felsefeyi (*sceptisisme*) çağrıştırdığı için, Husserl “parantez içine alma” ifadesini yeğlemiştir. Age, s. 35.

[7]J-T. Desanti; age, s. 35-36.

[8]Aynı eser; s. 59.

[9]J. Habermas; *Textes et Contextes*; Paris, Les Editions du Cerf, 1994, s. 35. Husserl'in "itiraf" niteliğindeki benzer cümlelerine işaret eden Desanti'nin söylediğine göre, Husserl, ömrünün sonunda bile "her şeye yeniden başlamak" istemişti. Age, s. 31, 77-78.

[10]Merleau-Ponty alıntılıyor; *Eloge de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, s. 164. ("*Die Philosophie als strenge Wissenschaft, - der Traum ist ausgeträumt*"; *Husserliana*, cilt 6, s. 508).

[11]Heidegger temel eserinin daha ilk cümlesinde bu unutuluşun (*Seinsvergessenheit*) altını çizer. "Olmak sorunu bugün unutuldu; diyor Heidegger; çağımız *metafiziği* yeniden olumlamayı üstlenmiş bulunuyor" (vurgu Heidegger'in). Martin Heidegger; *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, s. 25. (İlk baskı 1927).

[12]Aynı eser, s. 30. Varlığı bilinçle birlikte ele alan bu betimlemenin de gösterdiği gibi Heidegger aslında hocası Husserl'in fenomenolojik yöntemini terk etmemişti. Öğrencilerinden Otto Pöggeler'in ifadesiyle, "Heidegger için fenomenoloji, ontoloji oluyordu ve felsefesinde ontoloji, özü teşkil ederken fenomenoloji daha çok metod haline geliyordu". Otto Pöggeler; *Etre comme Evenement Appropriant; Les Cahiers de l'Herne*, Heidegger özel sayısı, Paris, 1983, s. 246.

[13]Heidegger; *Etre et Temps*, s. 36.

[14]Aynı eser; s. 13.

[15]Aynı eser; s. 42.

[16]Heidegger, Husserl’in öğrencisi olmuş ve “*Olmak ve Zaman*” başlıklı ünlü eserini Husserl’e ithaf etmişti. Leo Strauss’un anlattığına göre, bir gün Husserl kendisine neo-Kantçıları övdükten sonra, hatalarının, analize günlük yaşantı dünyasından (*Lebenswelt*’den) değil de, “çatı”dan, yani bilimin analizinden başlamak olduğunu söylemişti. Oysa “Husserl’e göre, bilim, insanın dünyayı anlayış şeklinin yetkinleşmesi değil, bilim öncesi hayatın özgül bir değişimi idi (…) Buna karşılık, Heidegger, Husserl’in kendisinin de “çatı”dan başladığı kanısındaydı. Ona göre bizzat sezgi ve duyularımızla kavradığımız şey de ikincil (türev) nitelikteydi”. Kısaca Husserl “saf bilinç”in içsel zamanının “ölümcüllük” olduğunu görememişti. Léo Strauss; *Commentaire*, 1990-1991, Kış sayısı, no: 52.

[17]Kont Yorck von Wartenburg ile Dilthey'in mektuplaşmaları (1877-1897), 1923 yılında yayınlanmış ve Heidegger ve öğrencileri arasında büyük bir heyecan yaratmıştı. Gadamer, bu konudaki anılarını nakleden bir yazısında, "zamanın gençleri olan bizler, diyor, bu mektuplara, Dilthey'in dostu olan Kont'a en büyük takdir duygularıyla tepki gösterdik; Heidegger hemen kararlı ve hatta biraz da katı şekilde Kont'un bu mektuplarda savunduğu tezler lehine tavır aldı". Gadamer'in verdiği bilgiye göre, Kont York, dinî inancı güçlü bir Luther'ci, Silezya'da (Klein-Öls'te) geniş toprakları olan "yüksek kültüre sahip ve çok âlim" bir aristokrat idi. Gadamer; *L'Herméneutique en Perspective;* s. 236.

[18]M. Heidegger*; Etre et Temps*, s. 463.

[19]Aynı eser, s. 463.

[20]Hugo Ott naklediyor; *Martin Heidegger, A Political Life,* Londra, Harper Colloins, 1993, s. 85.

[21]*Der Spiegel*, 31 Mayıs 1976 (Rudolf Augstein ve Georg Wolff ile 23 Eylül 1966 tarihinde, düşünürün ölümünden sonra yayınlanmak koşuluyla yapılan söyleşi. Fransızca çeviri için bkz. M. Heidegger; *Ecrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1995).

[22]H.-G. Gadamer; *Le Rayonnement de Heidegger,* (*Les Cahiers de L'Herne* içinde; Paris, 1983, s. 141).

[23]Jeanne Hersch; *Les Enjeux du Débats autour de Heidegger, Commentaire*, 1988, sayı 42, s. 474-480.

[24]J. A. Barash alıntılıyor; age, s. 235. (Heidegger bu sözleri 1937-38 akademik yılı derslerinde söylemişti).

[25]M. Heidegger; *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, cilt 2, s. 393.

[26]Aynı eser; s. 398.

[27]M. Heidegger, *Lettre sur L’Humanisme*, Paris, Aubier, 1989, s. 29.

[28]M. Heidegger; *L'Affaire de la Pensée*, Paris, T.E.R, 1990, s. 15. Heidegger 1965 yılında verdiği bir konferansta bilimleri Mantık, Semantik, Psikoloji, Sosyoloji, Kültürel Antropoloji, Siyaset Bilimi, Şiir Bilimi ve Teknoloji olarak sıralıyor. Görüldüğü gibi Heidegger hiç ilgi duymadığı Ekonomi Politiği bilimler arasında saymamıştır.

[29]M. Heidegger; *Concepts Fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985, s. 15.

[30]Heidegger önerdiği “Olmak”ı keşfetmeye yönelik “temel kavramlar”ı her bilimde bulunan “temel kavramlar”dan (*Grundbegriffe*) ayırmak için aynı kavramı tire ile ayrılmış iki sözcük (*Grund-Begriffe*) şeklinde yazmıştır. Bkz. *Concepts Fondamentaux*, s. 15 (Metinde temel kavramlar Almanca asıllarıyla birlikte verilmiştir).

[31]“Sibernetik” Alman matematikçi Norbert Wiener’in İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda geliştirdiği ve bir sistemin öğelerini değil, bu öğelerin karşılıklı etkileşim ve iletişimini sağlayan komuta mekanizmalarını inceleyen bilim dalıdır. Daha sonraları özellikle organizmalar ile makineler arasındaki kontrol edilebilir benzerlikleri modelleştiren disiplin haline gelmiştir. Heidegger *Der Spiegel’*le yaptığı söyleşisinde de (23 Eylül 1966) “sibernetik”ten söz etmiş ve günümüzde felsefenin yerini sibernetiğin aldığını söylemişti. Bu disiplin, daha sonra işaret edeceğimiz gibi, düşünürün modern teknolojiye karşı duyduğu antipatiyi toplu bir biçimde ifade ediyordu. Heidegger “sibernetik” keşfedilmeden önce yazdığı yazılarda bilimlerin bütünlüğünü üniversite bünyesinde gerçekleşen *teknik örgütlenmeye* atfetmişti.

[32]M. Heidegger; *Essais et Conférences,* Paris, Gallimard, 1958, s. 157. (Filozofun 1952 yılında verdiği bir konferanstan alıntı).

[33] Aynı eser; s. 157-158.

[34]M. Heidegger; *Lettre sur l'Humanisme;* 35.

[35]Aynı eser; s. 37.

[36]Michel Haar; *Une Idée Neuve de la Poésie; Magazine Littéraire, Heidegger* özel sayısı, Kasım, 1986. Heidegger'in şiirle ilgili okumaları Hölderlin, Rilke, Trakl vb gibi Alman şairleri dışında tüm Antik Yunan klasiklerini ve Baudelaire, Mallarmé ve Char gibi Fransız şairlerini de kapsıyordu. Buna karşılık yazın tarihinde "şiir" başlığı altında sunulan eserlerin çok büyük kısmı da kuşkusuz düşünürün "şiir" anlayışı dışında kalıyordu.

[37]M. Heidegger; *Essais et Conférences* (*Qui est Zarathoustra de Nietzsche*? başlıklı yazı), s. 142.

[38]Aynı eser; s. 118.

[39]Heidegger’in J.-M. Palmier’ye 1969 yılında yolladığı bir mektuptan. *Cahiers de l’Herne* (Paris, 1983); Heidegger özel sayısı.

[40]H. Marcuse 1948 yılında Heidegger'e iki mektup yollayarak kendisine çok şeyler borçlu olduğunu söylemiş, fakat 1933-34 akademik yılında nazizmle tam özdeşleşmiş olması hakkında da bir özeleştiri yapması gerektiğini hatırlatmıştı. H. Marcuse, *Deux Lettres à Heidegger*; *Les Temps Modernes*, Ocak, 1989. Ne var ki Marcuse'ün beklediği özeleştiri gelmedi. Buna karşılık karısı Yahudi diye üniversiteden kovulan K. Jaspers, kendisiyle ilişkiyi kesen eski dostu Heidegger'i hiç affetmedi ve üniversiteye geri dönüşüne de karşı çıktı. Bu iki filozofun çalkantılı ilişkileri için bkz. F. de Towarnicki; *Heidegger: Souvenir et Chroniques*, Paris, Rivages Poches, 2002, s. 69-79. Heidegger'in 1945 Kasım ayında üniversiteye tekrar kabul edilmek üzere gönderdiği ve içinde Parti'ye üniversiteyi korumak için girdiğini ve gerek SS, gerekse SA'lara katılmadığını, Parti tarafından da devamlı kuşkuyla izlenerek bazı kongrelere katılmasının önlendiğini ifade eden mektubu için bkz. *Heidegger, Cahier de L'Herne*, s. 393-400.

[41]28 Ağustos 1945 tarihli mektup Sartre'a Heidegger'in Fransa'da tanınmasına en çok katkıda bulunan öğrencisi Jean Beaufret aracılığıyla ulaştırılmıştı. Bu mektubunda Heidegger, Sartre'ı çok övüyor ve "ilk kez, başlangıç noktasından itibaren düşünce alanımın köklü bir tecrübesini yapan bağımsız bir düşünürle karşılaşıyorum" demişti. Sartre ile Heidegger 1950 yılı sonunda (Sartre'ı büyük bir düşkırıklığına uğratan) bir görüşme yaptılar. Sartre, görüşmeden sonra sekreteri Jean Cau'ya Heidegger'den çok kötü bir şekilde bahsetmiş ve angajman gereğini anlattığı filozofun "kendisine acıyarak baktığını" söylemişti. Bkz. Frédéric de Towarnicki; *Sartre-Heidegger: Le Rendez-vous Manqué; Le Figaro Littéraire,* 28 Mayıs 1990. Daha sonra yazdıklarından (ve Gadamer'in anılarından) anlaşılıyor ki, Heidegger Sartre'a iltifatlarında hiç de samimi değildi. Fransız filozofun kitabının sadece ilk yüz sayfasını okumuş, gerisini okumaya gerek görmemişti.

[42]M. Heidegger; *Lettre sur L’Humanisme*, s. 103.

[43]Sartre’ın 1943’te yayınlanan *L’Etre et le Néant* (*Varlık ve Hiçlik*) başlıklı –ve savaş yılları içinde âdeta farkına varılmayan– eseri kuşkusuz hemen varoluşçu felsefe olarak damgalanmadı ve böyle bir akımı başlatmadı. Fakat Sartre’ın savaş sonrasında roman ve tiyatro eserleri ile kitlelere yaydığı temel temalar –pek az kimsenin okuyup anlayabildiği– bu eserde mevcuttu. Savaştan sonra, Marksist filozof Henri Lefebvre gibi, “Nazi Heidegger”e savaş açanlar çıktı; fakat Sartre, filozofun karanlık dönemini bir “karakter zaafı”na atfederek Heidegger’in Fransızları “büyülemesinde belirleyici bir rol oynadı”. Roger-Pol Droit; *Une Fascination Française; Le Monde,* 26 Ocak 2007.

[44]Heidegger'in Fransa'daki etkilerinin genel bir tablosu için bkz. Dominique Janicaud; *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001. İki cilt olan bu eserin ikinci cildi, aralarında Derrida, Morin, Axelos, Granel gibi ünlülerin de bulunduğu on sekiz düşünürle (Heidegger'den nasıl ve hangi koşullarda etkilendiklerini anlattıkları) söyleşiler yer almıştır.

[45]P. Aubenque; *Encore Heidegger et le Nazisme; Le Débat*, sayı: 48, Ocak-Şubat 1988.

[46]Victor Farias'ın 1987'de yayınlanan eseri Batı'da büyük yankılar uyandırdı ve kısa sürede birçok Batı diline çevrildi. Fransızca çevirisi için bkz. V. Farias; *Heidegger et le Nazisme;* Paris, Librairie Générale de la France, 1989.

[47]Hugo Ott; *Martin Heidegger, Eléments pour une Biographie*, Paris, Payot, 1990.

[48]J. Habermas alıntılıyor. Bkz. J. Habermas; *Martin Heidegger; L'Homme et l'Engagement*; Paris, Cerf, 1988, s. 19.

[49]G. Lukacs; *La Destruction de la Raison*, cilt: 2, s. 95. Burada ekleyelim ki Heidegger 1966'daki *Der Spiegel'*le söyleşisinde de demokrasiye inanmadığını yinelemiştir.

[50]Aynı eser; s. 95.

[51]J. Derrida; *De L'Esprit, Heidegger et la Question*; Galilée, 1987. Derrida eserini sunarken "birkaç yıldır, bir seminer çerçevesinde, felsefi millilik ve milliyetçilik üzerinde çalıştığını" söylüyordu. (s. 22)

[52]Aynı eser; s. 35.

[53]Heidegger'in Nazi angajmanının en bariz şekilde yer aldığı metin filozofun rektör olduktan sonra yaptığı konuşmadır. Düşünürün bu konuşmasında savunduğu "bilim", herkesin kabul etmiş olduğu "bilim" anlayışından çok farklıydı. "Her bilim, diyordu Heidegger, bilsin ya da bilmesin, istesin ya da istemesin bir felsefedir. Her bilim felsefenin başlangıcına bağlı olarak kalır". Bu bağlamda üniversitenin rolü de halkın manevi dünyası için "bazı yararlı bilgiler ve değerler deposu olmak" değil, "toprak ve kan kuvvetlerinin en derin bir biçimde korunmasının gücü olmak"tır. "O kadar övülen akademik özgürlükler üniversiteden kovulmalıdır"; çünkü bunlar "yadsıyıcı oldukları için asli değillerdir". Bunları söylemiş ve 33 yıl sonra da (1966 *Der Spiegel* söyleşisinde) hâlâ tevil ederek savunmaya çalışmış bir insanın günümüzde kimi "özgürlük savaşçıları"nın idolü olması, ya da "tırnak açtı, tırnağı kapadı" gibi rafine "yorum"lara konu olması hayli şaşırtıcıdır. Bkz. M. Heidegger; *L'Auto-Affirmation de l'Université Allemande*; Trans-Europe ed. 1982, s. 8, 13, 15.

[54]Habermas'ın bu vesileyle yazdığı makalenin başlığının da gösterdiği gibi bu kopuş aslında mutlak değil, görelidir: "Heidegger'le beraber Heidegger'e karşı düşünmek" (*Mit Heidegger gegen Heidegger Denken*), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 Temmuz 1953. Fransızca çevirisi için bkz. *Profiles Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, s. 89-99.

[55]Rolf Wiggerhaus; *L'Ecole de Francfort, Histoire, Développement, Signification*, Paris, PUF, 1993, s. 526. (Almanca ilk baskı: *Die Frankfurte Schule,* Munich, C. H. Verlag, 1986).

[56]J. Habermas; *Martin Heidegger, L’Oeuvre et L’Engagement*, s. 11.

[57]J. Habermas alıntılıyor; aynı eser, s. 20.

[58]Aynı eser; s. 22.

[59]J. Habermas; age, s. 25. (Habermas'ın izlediği O. Pöggeler'in incelemesi için bkz: *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende; Philosophische Rundschau*, 1985).

[60]Habermas burada da O. Pöggeler’i alıntılıyor; aynı eser, s. 27, 28.

[61]J. Habermas alıntılıyor; s. 29.

[62]J. Habermas; aynı eser; s. 64.

[63]Aynı eser; s. 12.

[64]D. Janicaud; *Heidegger en France*, c. 2, s. 103. (J. Derrida ile 1 Temmuz-22 Kasım 1999 tarihleri arasında yapılmış olan uzun söyleşi; s. 89-126).

[65]M. Heidegger; *Pourquoi Restons-Nous en Provence*; *Magazine Littéraire*, Kasım 1986. Bu belgeyi sunan F. Fédier’nin açıklamasına göre, Heidegger’in bu yazısı kendisi rektörlükten ayrıldıktan sonra, 1934 Mart ayında *nasyonal sosyalist* bir yayın organı olan *Der Alemanne*’de yayınlandı. İzleyen alıntılar da aynı makaleden yapılmıştır.

[66]J. A. Barash’ın ifade ettiği gibi, Heidegger “*das Volk*” (halk) kavramını asli, fakat soyut bir kolektiflik şekli olarak koyuyor, bununla ampirik dünya arasında bağ kurmuyordu. “Kolektif ‘asli’likten söz ettiği ender metinlerde, diyor Barash, Heidegger *Dasein*’ın tekil bir kadere (*Schicksal*) yönelen asli seçimleri ile bir halkın ortak kaderinin (*Geschick*) kucaklaştığını açıklıyor”. Barash, bu konuda, Heidegger’in “ortak kaderin gücü iletişimde (*Mitteilung*) ve kavgada (*Kampf*) ortaya çıkar” şeklindeki sözlerini anımsatıyor. Bkz. Barash; age, s. 216.

[67]D. Janicaud; age; c. 2, s. 32. (K. Axelos ile 29 Ocak 1998-24 Mart 2000 tarihleri arasında yapılan söyleşiden, s. 11-33).

[68]Aynı eser; s. 16.

[69]M. Heidegger; *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Paris, Nathan, 1985, s. 67-68.

[70]J. A. Barash, “şunu savunuyorum ki, diyor, Heidegger’in düşüncesinin özelliğini (…) yokluğu insanlığı büyük bir tehlikeye atacak olan, kutsallık *gerçeğini* doğrulamak teşkil ediyordu”. Age, s. 299. Burada modernleşmeyi “büyülerin bozulması” (*Entzauberung*) ve “rasyonelleşme” süreci olarak çözümleyen Weber akla geliyor; Heidegger aynı süreci “Allahsızlaşma” (*Entgötterung*) kavramıyla anlatıyor.

[71]D. Janicaud; Axelos’la söyleşi; age, s. 26.

[72]Max Dorra; *Heidegger, Primo Lévi et le Séquoia*; Paris, Gallimard, 2001, s. 9, 27.

[73]P. Bourdieu’den öğrendiğimize göre, bu edebiyatçı yazar Hugo von Hofmannsthal idi ve bu kavramı kendilerini “yeni-muhafazakâr” olarak tanımlayanları toplu bir şekilde ifade etmek için kullanmıştı. Bu “yeni-muhafazakâr”lar arasında O. Spengler, E. Jünger, O. Strasser gibi ünlü isimler bulunuyordu. Bkz. Pierre Bourdieu; *L’Ontologie Politique de Martin Heidegger*; Paris, Editions de Minuit, 1988, s. 36 (47 no’lu dipnotu).

[74]İlginçtir ki bu bilgileri, Emmanuel Faye, Heidegger hakkında V. Farias, H. Ott ve kendisinin çok ayrıntılı yayınlarından sonra, 2006'da, Fransa'da hâlâ Heidegger'i felsefe öğretmenliği için en önemli sınavın (agrégation) hazırlık programına iki büyük filozoftan (diğeri Spinoza) biri olarak konulmasına karşı, gerçeği tekrar hatırlatmak amacıyla vermiştir. E. Faye, Heidegger arşivleri açıldığı zaman daha pek çok şeyin ortaya çıkacağı kanısındadır. Bkz. E. Faye; *Pour l'Ouverture des Archives Heidegger, Le Monde*, 5 Ocak, 2006.

[75]P. Bourdieu, Heidegger'in felsefi söylemini inceleyip, bunu o dönemde yaygın siyasal söylemle karşılaştıran ve aralarında ortak noktalar bulan yorumculara karşı, "çift okuma" (*lecture double*), yani aynı metini hem felsefi hem de siyasi anlamları ile birlikte okuma yöntemi önermiş ve "Heidegger'in felsefesinin, felsefi üretim alanına özgü sansürün filozofun nazizme katılmasını sağlayan politik ve etik ilkelere empoze ettiği bir '*felsefi süblimasyon*'dan başka bir şey olamayacağını" göremeyen profesörlerle alay etmiştir. "Felsefe profesörleri, diyor Bourdieu, açıkça siyasete gönderme yapmayı dışlayan felsefe tanımını o kadar içselleştirmiş bulunuyorlar ki, Heidegger'in felsefesinin baştan aşağı siyasi olduğunu göremediler". Pierre Bourdieu; *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger*; Paris, Editions de Minuit, 1988, s. 11, 109.

[76]H.-G. Gadamer; *L'Herméneutique en Perspective* (*Heidegger et la Sociologie: Bourdieu et Habermas* başlıklı makale), s. 67. Gadamer, buna rağmen Bourdieu'nün Heidegger ile muhafazakâr devrim temsilcileri arasında saptadığı benzerliği "inandırıcı bir şekilde" çözümlediğini de kabul ediyor. (s. 71). Kuşkusuz "özerk alanlar" kuramcısı Bourdieu felsefi alanı yadsımıyordu, fakat bu alanın mutlak bir özerkliğe sahip olduğuna da inanmıyordu. Burada işaret eldim ki, Bourdieu'ye yöneltti̇ği eleştiride Gadamer'in kendisi de yer yer onun mantığı içine girmekten kendisini alamamış, örneğin Bourdieu'nün Alman Üniversitesi ile Nasyonal Sosyalizm arasındaki ilişkileri sorgularken, aslında Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlamış olan "akademik proleterleşme"yi "fazlasıyla belirsiz" bir şekilde kullandığını ileri sürmüştür. Gadamer'e göre 1914 öncesi için böyle bir "proleterleşme'den söz etmek "sadece yanlış değil, düpedüz saçma" idi. (s. 70).

[77]Pierre Aubenque; *Encore Heidegger et le Nazisme*; *Le Débat*, 1988, sayı 48.

[78]Jean-Michel Palmier, Heidegger'in Fransa'ya girişini anlatan yazısında, Lucien Goldmann'a dayanarak, Fransa'da varoluşçu felsefenin yaydığı "pesimizm krizi"nin Almanya'da 1900'larda başladığını ileri sürüyor. Palmier'nin belirttiğine göre Sartre 1934'te Almanya'da iken Heidegger'den elli sayfa kadar okumuş, terminolojisine nüfuz edemeyerek terk etmişti. Alman filozofla asıl tanışması Alman işgali sırasında tutuklanınca, hapishaneye bir rahibin soktuğu *Sein und Zeit*'ı okumasıyla başladı ve savaşı anlattığı yazılarda (*Carnets de Guerre*, 1940) Heidegger'in kendisini derinden etkilediğini kabul etmişti. Bkz. J-M. Palmier; *Heidegger en France, Magazine Littéraire*, Kasım, 1986.

[79]J.-P. Sartre; *Critique de la Raison Dialectique*; Paris, Gallimard, 1961.

[80]J.M. Palmier'nin kaydettiğine göre, Heidegger'in ilk kez Fransızcaya çevrilmiş bir metni Paul Nizan'n dergisinde (*Bifur*) 1931 yılında, A. Koyré'nin bir yorumuyla birlikte yayınlanmıştı. Agm, s. 35.

[81]M. Heidegger; *Essais et Conférences*, (*La Question de la Technique* başlıklı makale) Paris, Gallimard, 1958, s. 9-48. (İzleyen alıntılar da aksi belirtilmedikçe bu makaleden yapılmıştır).

[82]Heidegger *Gestell* (tahrik, donatma) kavramını “*her-stellen*” (öne koymak, imal etmek) ve “*dar-stellen*” (sergilemek) fiilleriyle birlikte düşündüğünü ifade etmiştir. Age, s. 28.

[83]“Avrupa kökenli olan ve zamanla küresel boyut kazanan modern bilimin varlığı (Sein), diyor Heidegger, temelini Platon’dan itibaren felsefe olarak adlandırılan Yunan düşüncesinde bulmuştur”. Heidegger; *Essais*; *Science et Méditation* başlıklı makale, s. 51.

[84]Dominique Janicaud; *La Technique: La Question de l'Avenir* (*Magazine Littéraire*, Kasım, 1986). (Yazar Heidegger'in 1951'de Zurich'de söylediği sözleri alıntılıyor).

[85]M. Heidegger; *Essais et Conférences*, s. 9-10.

[86]D. Janicaud, Marx'ın praksis kuramını tersine çeviren bu düşüncesinde, somut tarih ve sosyoloji araştırmalarını ve "bekleyecek" zamanı olmayan milyarlarca insanı hesaba katmıyor. Bkz. *La Technique: La Question de l'Avenir;* s. 48. Bununla beraber Janicaud, bu yazıdan dört yıl sonra yayınladığı eserde, çok daha gerçekçi bir şekilde, Heidegger'in "kişisel doğrularının", "mevcut, günlük, sıradan, kamusal gerçekler hakkında inanılması güç bir bilgisizlikten (ya da tehlikeli bir küçümsemeden) kaynaklandığını" kabul etmiş ve bu bilgisizliğin "sadece Heidegger'in bir karakter çizgisi olmadığını, kamusal alana karşı mesafesini almış olan bir felsefeden" doğduğunu söylemiştir. Bkz. D. Janicaud; *L'Ombre de cette Pensée: Heidegger et la Question Politique*; Grenoble, 1990, s. 71-72.

[87]Burada P. Aubenque'in şu yorumunu not edelim: "Bana öyle geliyor ki, nazizmi yerine oturtmak açısından Heidegger'in düşüncesi en çok Marksizme yakındır; çünkü Marksizm de nazizmi daha derin bir tarihî hareketin –başlangıçta Heidegger'in tilmizi olan Marcuse'ün deyimiyle 'ileri sanayi toplumu'nun– bir yan ürünü olarak görüyordu". *Le Débat*; no: 48, 1988, s. 122.

[88]F. de Towarnicki; H. Marcuse ile söyleşi; *Les Cahiers de L'Herne*, Paris, 1983, s. 161-162.

[89]Bourdieu alıntılıyor; *L'Ontologie Politique*, s. 108. (İzleyen alıntılar da aynı kaynaktan yapılmıştır). Bu açıklamaları "şaşkınlık doğurucu" olarak niteleyen Bourdieu, tamamen haklı olarak, *Olmak-Olan* ayrımını "felsefe ile toplum bilimleri arasındaki hiyerarşiyi yeniden tesis etmek" amacına bağlıyor. (s. 108, 17 no'lu dipnotu).

[90]M. Foucault, ölümünden çok az önce yaptığı bir söyleşisinde “Heidegger her zaman benim için asıl filozof oldu… Bütün felsefi gelişimim Heidegger okumalarımla belirlendi. Fakat kabul etmem gerekiyor ki (sonunda) Nietzsche üstün çıktı” diyordu. Kendisini, ironik tarzda, “pleb tarihçisi” olarak niteleyen de Foucault’nun kendisidir. *Les Nouvelles Littéraires*, 28 Haziran 1984. Düşünür ve tarih anlayışı hakkındaki daha ayrıntılı yorumlarımı *Felsefi İzlenimler* (İmge, 2005) başlıklı kitabımda geliştirmiştim.

[91]Louis Althusser; *Sur la Philosophie*; Paris, Gallimard, 1994, s. 123. (F. Navarro'ya mektubundan).

[92]Postmodern sözcüğü ilk kez 1960’larda New York’ta sanatçılar arasında kullanılmaya başlanmış, 1970’lerde de Avrupa yazınına girmiştir. Fakat “postmodernizm”in bir moda ve bir ölçüde de yaygın bir ideolojik akım haline gelmesi, Fransız düşünürü Jean François Lyotard’ın 1979’da yayımlanan *Postmodern Durum* adlı eserinden (ve özellikle 1984’te kitabın İngilizceye çevrilmesinden) sonradır. “Küreselleşme” olgusu ile bu akım arasında mekanik bir bağ kurmanın doğru olmadığını düşünmekle beraber, bu örtüşmenin tamamen bir rastlantı olduğunu da söyleyemeyiz sanıyorum. Gerçekten de uluslararası kapitalizmin en spekülatif, en parazit uygulamalarının kurallaştığı bir dönemde, göreselci ve yer yer nihilist bir akımın, F. Jameson’un “gecikmiş kapitalizmin kültürel mantığı” olarak tanımladığı postmodern akımla buluşması hiç de şaşırtıcı görünmüyor. Bkz. François Lyotard; *La Condition Postmoderne*, Paris, Minuit 1979; F. Jameson; *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*; New Left Review, no. 146, 1984.

[1]Ana fikirlerin toparlanması niteliğindeki bu sonuç bölümünde tekrar niteliğindeki alıntıları dipnotsuz olarak veriyorum. Notlar sadece ek bilgi ve kaynaklarla sınırlı olacaktır.

[2]Georges Charbonnier; *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Union Générale d'Editions 10-18, 1969, s. 73-74.

[3]Marx-Engels; *Idéologie Allemande*; s. 44.

[4]Grégoire de Nysse'nin gözlemlerini paylaşarak aktaran André Leroi-Gourhan "bu alıntıya, bin altı yüz yıl önce aşikâr olan bir şeyi 20. yüzyıl diline çevirmekten başka eklenecek bir şey yok" diyor ve klasik eserinde bunu yapıyor. Bkz. *Le Geste et la Parole, I. Technique et Langage;* Paris, Albin Michel, 1991 (ilk baskı 1964), c. I, s. 40.

[5]Aynı eser; c. I, s. 162. Paleontolog ve nörobiyologlar arasındaki yaygın bir kanıya göre "Sapiens"lerin gelişme sürecinde, insanlar, beyinleri 400-500 cm^3'ten 1300-1400 cm^3'e çıkarak "Hominide"lerden ayrıştılar ve yedi sekiz milyon yıl önce başlayan bu ayrışma ancak iki yüz bin yıl önce tamamlandı.

[6]İmge ürünü olan Kabil ve Habil figürlerine, 1991 yılında İtalyan Alplerinde bulunan Ötzi’nin donmuş cesedi ile bu kez gerçek bir şahsiyet eklendi. Günümüzden 5200 yıl kadar önce yaşadığı anlaşılan Ötzi’nin oklarındaki kan izlerinden dört kişiyi öldürmüş olduğu anlaşılıyordu. Bu bilgileri borçlu olduğumuz J. Guilaine bu “seri katil”in esrarını hala koruduğunu söylüyor. Bkz. Jean Guilaine; *Caïn, Abel, Ötzi; L’héritage néolihique*; Paris, Gallimard, 2011, s. 20-21. Ötzi belki de ilk “savaşçı”ları temsil ediyordu.

[7]Platon ve Aristo’dan esinlenen P. Bourdieu, bu sayede ortaya çıkan “acil dünyevi baskılar dışında kullanılabilecek özgür zaman”ı *Skholè* olarak adlandırıyor ve bu zamanın tefekkür, sanat, spor ve oyunlara tahsis edildiğine işaret ediyor. P. Bourdieu; *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, s. 9, 27.

[8]Bruno Snell; *La Découverte de l'Esprit*, Paris, Combas, 1994.

[9]J. Hersch; age, s. 21-22.

[10]Aynı kaynak; s. 14.

[11]Bir söyleşisinde M. Foucault'nun dediği gibi, "19. yüzyılın felsefe, iktisat, tarih ve insan bilimleri söylemleri biraz kazınırsa, bulunacak şey, her zaman, ister lehte ister aleyhte olsun devrim konusunda bir bilgi oluşturmak idi." Bkz. M. Foucault; *Dits et Ecrits, III;* Paris, Gallimard, 1994, s. 279.

[12]Jean Walch, “tarihin ustaları” olarak nitelediği bu tarihçiler içinde sadece François Guizot’nun “teorisyen, hatta neredeyse filozof” figürü sergilediği kanısındadır. Jean Walch; *Les Maitres de l’Histoire, 1815-1850;* Paris, Champion-Slatkine, 1986, s. 95.

[13]Reinhart Koselleck'in ifadesiyle, Marx öncesi tarih anlayışında tarihsel gelişme "ya insan edimlerinin basit bir ürünü olarak görülüyor, ya da tarih, insan-üstü bir töz olarak kategorileştiriliyordu". Oysa tarihî maddeciliğin avantajı, "tarihin yapılabilirliği, fakat aynı zamanda bütün gücüyle insanlar üstündeki baskısı şeklinde ortaya çıkan iki kutbu birleştirmesi" olmuştu. Marx'ın "insanlar tarihlerini kendileri yaparlar, fakat belli koşullar içinde yaparlar" şeklindeki sözlerinin anlamı buydu. R. Koselleck; *L'Expérience de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1997, s. 93.

[14]Walter Benjamin; *Ecrits Français*, Paris, Gallimard, 1991, s. 432 (*Sur le Concept d'histoire* başlıklı yazıdan).

[15]Bu yaklaşıma rağmen, J. Schumpeter, yine de Marx'ın sentezci çabasını övmekten kendisini alamamıştı. "Marx, diyor liberal iktisatçı, iktisat kuramının nasıl tarihî analize ve tarihî anlatının da nasıl açıklamalı tarihe dönüşebileceğini sistematik bir biçimde öğreten ilk büyük iktisatçı oldu." Kuşkusuz bu nedenle Marx'ı devrim saplantısından "kurtarmak" gerekiyordu. Devrim konusunda *Kapital*'de sergilediği tutumun, Marx'ı burjuva radikallerinden ve darbecilerden ayırdığını söyleyen Schumpeter, "bu (köktenci) dilden temizlendiği takdirde, diyor, Marx'ın '*muhafazakâr*' bir şekilde yorumlanabileceğini söylemek, artık onun ciddiye alınabileceğini söylemektir" (vurgu yazara ait). Joseph Schumpeter; *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1963 (ilk baskı 1942), s. 72, 90.

[16]Marx, Komün'ün bastırılmasından yirmi gün sonra (18 Haziran 1871'de) dostu L. Kugelmann'a yolladığı mektupta, "Şu sırada, diyordu, Londra'nın en çok iftiraya uğrayan ve en çok tehdit edilen insanı olmak şerefine nailim." Marx-Engels, *Correspondance*, cilt 11, s. 217.

[17]*1844 El-Yazmaları*'nda "Bu kitabın kapalı olduğu *psikoloji*", diyordu Marx, "fiilen zengin bir içeriğe sahip ve *gerçek* bir bilim (wirklichen inhaltvollen und *reellen* Wissenschaft) olamaz" (italikler Marx'ın). *Manuscrits de 1844*, s. 95, 126-127. 20. yüzyılda Marksist düşünürler arasında "insan" ve "hümanizm" anlayışı çerçevesindeki tartışmaları, ana hatlarıyla, daha önceki bir kitabımda anlatmıştım Bkz. T. Timur; *Marksizm, İnsan ve Toplum*; İstanbul, Yordam Kitap, (ikinci baskı) 2011.

[18]Fritz K. Ringer; age, s. 308.

[19]K. Marx; *Manuscrits de 1844*, s. 96.

[20]Fernand Braudel; *Ecrits sur l'Histoire, II*; Paris, Champs-Flammarion, 1994, s. 11 (Tarihçinin 1972'de kaleme aldığı *Ma Formation de l'Histoire* başlıklı yazıdan).

[21]Örneğin Braudel bir söyleşisinde, “kendi eserlerinde Marx’ın işgal ettiği önemli yeri” vurguladıktan sonra şunları da eklemişti: “Bugün, kişisel pozisyonu ne olursa olsun hiçbir tarihçi Marx’a kayıtsız kalamaz.” *Le Monde*, F. Braudel ile söyleşi, 16 Mart 1983.

[22]Kurucuları Gabriel Monod, Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos, E. Lavisse gibi tarihçilerden oluşan bu derginin benimsediği “metod”u, ilk sayısında G. Monod açıklamıştı. Dergi hakkında toplu bir görüş için bkz. Patrick Garcia; *Historiographie Méthodique* (*Historiographie; Concepts et Débats* içinde), cilt I, s. 443-452.

[23]1919’da Strasbourg Üniversitesi’ndeki açılış dersinde Lucien Febvre (Fransız dilinde bir kelime oyunu yaparak) “*une histoire qui sert*, *est une histoire serve*” diyordu. P. Garcia naklediyor; aynı kaynak; s. 451.

[24]Aynı kaynak; s. 451.

[25]Fernand Braudel; *Civilisation Matérielle. Economie et Capitalisme. XV-XVIII Siėcles* (3 Cilt); Paris, Armand Colin, 1979, cilt I, s. 9. *Annales* tarih okulu hakkında zengin bir yazın vardır. Bunlar arasında bkz. F. Dosse; *L'Histoire en miette. Des "Annales" à la "Nouvelle Histoire";* Paris, La Découverte, 1987. Peter Burke; *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989;* Londra, Polity, 1990. *Annales Okulu* ve onun içinden çıkan bazı tarihçilerin yaymaya çalıştıkları "*La Nouvelle Histoire*" anlayışı ile ilgili genel bir tablo için bkz. G. Bourdé ve H. Martin; *Les Ecoles Historiques*, s. 171-226.

[26]Edward P. Thompson; *The Making of the English working class;* New York, Vintage books, 1963.

[27]Christian Delacroix; *Linguistic Turn* (*Historiographie, Concepts et Débats I* içinde, s. 476-490). Delacroix'nın açıklamasına göre bu kolokyuma daha çok ABD'de *post-modernizm* ve *French Theory* etiketleri altında ün yapan M. Foucault ve J. Derrida gibi düşünürlerin (kendilerinin herhalde pek de rahatlıkla onaylamayacakları) etkileri damgasını vurmuştu.

[28]Patrick Joyce; *Visions of the People, Industrial England and the Questions of Class 1848-1914;* Cambridge University Press, 1991, s. 14-15.

[29]Aynı eser; s. 3.

[30]Gareth Stedman Jones; *Languages of Class;* Cambridge University Press, 1983, s. 7-8.

[31]Bazı İtalyan tarihçilerin (Carlo Poni, Edoardo Grendi, Giovanni Levi, Carlo Ginzburg) 1970'lerde başlattıkları bu akım, 1980'de yayınlanmaya başlayan *Quaderni Storici* dergisi çerçevesinde kurumsallaştı ve *Microstoria* başlığı altında birçok eser yayınladı. Akımın öncülerinden –ve de özellikle ezilen azınlıklarla ilgili araştırmalarıyla tanınan– C. Gizburg'un *Microstoria*'nın ilkeleri konusundaki makalesi için bkz. *Signes, Traces, Pistes; Racines d'un Paradigme de l'Indice; Le Débat*; 1980, sayı: 6.

[32]Jacques Revel; *Microstoria* (*Historiographie; Concepts et Débats* içinde) c. I, s. 532.

[33]Carlo Ginzburg’un Hintli tarihçi Sanjay Subrahmanyan ile söyleşisinden. *The Hindu* (online edition), 5 Kasım 2010 (İzleyen alıntıları da bu söyleşiye borçluyuz).

[34]Engels'in B. Borgius'a yolladığı 25 Ocak 1894 tarihli mektuptan; bkz. Marx-Engels; *Oeuvres Choisies*, c. 3, s. 525.

[35]C. Wright Mills naklediyor; *The Power Elite,* Oxford University Press, 1957, s. 217. (Einstein’ın bu sözleri 18 Kasım 1954 tarihli *The Reporter*’da çıkmıştır).

[36]Aynı kaynak; s. 202.

[37]J. Habermas'ın bu başlığı taşıyan ve büyük yankılar uyandıran eseri de (*Technick und Wissenschaft als Ideologie*) 1968 yılında yayınlandı. *Toplumsal Gelişme ve Üniversiteler* (İmge, 2000) başlıklı kitabımda konuyu tarihi boyutları içinde ele almıştım.

[38]Romain Betrand; *Histoire Globale, Histoire Connectée* (*Historiographies, I,* içinde) c. I, s. 357-377). R. Bertrand 1982'de kurulan *World History Association*'ın bu eğilimin somut bir ifadesi olduğu kanısındadır.

[39]Michel Foucault; *Dits et Ecrits*, c. II, s. 753. (1975 Haziran ayında yapılan bir söyleşiden). Burada belirtmeliyiz ki, M. Foucault, gençlik yıllarında üyesi olduğu Fransız Komünist Partisi ve temsil ettiği “Marksist-Leninist” ortodoksiye karşı sert tutumu çerçevesinde Marksizm’i eleştiren düşünceler de ileri sürmüştür; fakat tüm yaşantısı ve eserleri bağlamında, yukarıda alıntıladığımız sözlerinin samimi düşüncesini yansıttığı kanısındayım.

[40]G. G. Iggers; *Historiography in the XXth Century*; Wesleyen University Press, 1997.

[41]Yakınlarda bu eğilime işaret eden Hintli tarihçi Sanjay Subrahmanyam, “Hindistan üniversitelerinde sadece Hint tarihi araştırılır; eğer Hindistan’da Japon tarihinde uzmanlaşmış birini ararsanız, bulamazsınız” diyor ve “Çin’de de aynı durum; belki iki tane vardır” diye ekliyordu. *Le Monde*, 14 Ekim 2011 (S. Kauffmann ile söyleşi). Her devletin yalnız kendi tarihini araştırdığını (Endonezya gibi bazı ülkelerin –Hollanda kolonyalizmine özgü nedenlerle– bunu dahi yapamadıklarını) söyleyen tarihçi, periferideki her ülkenin de dünyayı Batılılardan öğrendiğini ifade ediyor. Biz de ekleyelim ki, Subrahmanyam’ın kendi tarihini incelemekte “çok kuvvetli” bulduğu Türkiye’de de –“Oryantalizm”i aşağılamaktaki ulusal konsensüse rağmen– durum farklı değildir.

[42]E. Said'e göre "Oryantalistler bireylere ilgi duymuyor, onlardan söz edemiyorlardı". Bunun yerine "Doğulu" ve "Batılı" gibi, "kökeni belki de Herder'in popülizminde olan yapay kolektif kategoriler" üretiyorlardı". Marx da, Hindistan köy cemaatleriyle ilgili analizinin gösterdiği gibi, bu konuda "bir istisna oluşturmuyordu". Marx "halkın sefaleti için sempati duysa", "fakir Asya ile bir ölçüde özdeşleşse de", Goethe'nin Divan'ından yaptığı alıntıların gösterdiği gibi, bu duygular "romantik ve mesyanik" idi. Buna karşılık "Doğulu" ve "Batılı" kategorilerini karşıya koyan iktisadi analizleri "tipik olarak oryantalist" kalıyordu. Bkz. Edward Said; *L'Orientalisme; L'Orient créé par l'Occident;* Paris, Editions du Seuil, 1980, s. 178-182. Marx'la ilgili bu kadar yüzeysel hükümlerin "Marksistler" arasında da rağbet görmesi gerçekten şaşırtıcıdır.